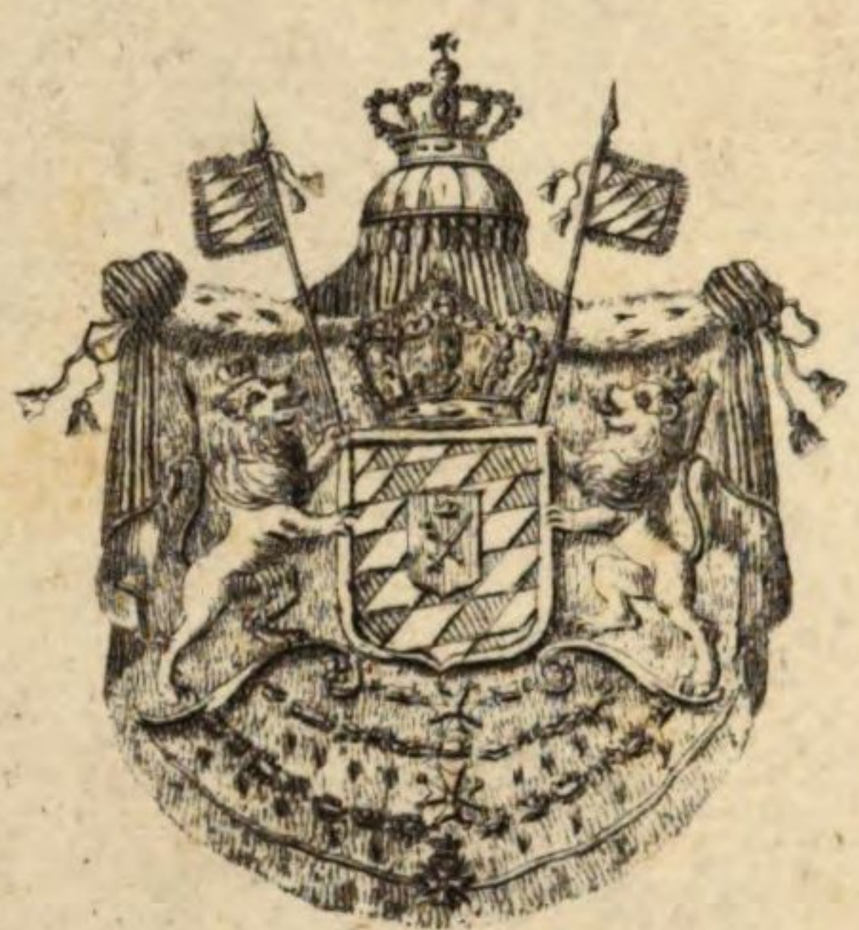
Ph. u.
425 k-2



BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

<36606334170010

<36606334170010

Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGLA
MONACENSIS.

Ritter
Geschichte d.
Philosophie
2

a/ G. Braun m. Frünn
Lederschild

Geschichte der Philosophie

alter Zeit

von

Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Professor an der Universität zu Berlin.

Zweiter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1830.

Geschichte
der
Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Professor an der Universität zu Berlin.

Bayerische Staatsbibliothek München

Zweiter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1830.

BIBLIOTHECA
STATE
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Indem ich vorliegendes Buch wohlwollenden Lesern empfehlen möchte, bemerke ich, daß die zweite Periode der griechischen Philosophie lediglich zur Bequemlichkeit auf zwei Bände vertheilt worden ist, von welchen der eine jetzt erscheint, der andere binnen Jahresfrist erscheinen soll.

Es hat mir leid gethan, daß die Charakterschilderung des Platon schon gedruckt war, ehe mir die gründlichen Untersuchungen Schönborn's in seinem Progamme über das Verhältniß, in welchem Platon's Menexenos zu dem Epitaphios des Lysias steht (Breslau 1830), bekannt geworden waren. Jetzt muß ich gestehn, daß ich auf etwas nicht genugsam meine Aufmerksamkeit gerichtet hatte, was doch über die Stellung des Platon zu seiner Zeit ein nicht unbedeutendes Licht verbreitet. Namentlich würde die Anmerkung S. 163 jetzt anders von mir geschrieben werden. Es läßt sich nun wohl nicht mehr leugnen, daß Platon den Lysias mit

einer gewissen Parteilichkeit verfolgte, und wenn man hierzu schwerlich die Veranlassung in der Persönlichkeit des Lysias auffinden möchte, so liegt die Vermuthung sehr nahe, daß es die politische Partei des Lysias war, welcher es galt. Daher glaube ich annehmen zu dürfen, daß Platon tiefer, als gut ist, in den politischen Parteiungen seiner Zeit verwickelt war, ohne doch in meiner Meinung erschüttert zu werden, daß hauptsächlich seine philosophische Gesinnung die Seite bestimmte, auf welcher er stand. Auch fühlt man sich zu der Vermuthung geneigt, daß der Streit des Platon gegen den Lysias einen Zusammenhang gehabt habe mit der Verherrlichung des Sokrates im Gegensatz gegen die Volkspartei, welche ihn getödtet hatte.

Untersuchungen solcher Art machen uns immer fühlbarer, wie schwer es halte, eine lebendige Anschauung von dem Leben der alten Philosophen in ihrer Zeit und in ihren Verhältnissen uns zu verschaffen. Wir wollen uns freuen, wenn wir nur nicht gerade die wesentliche Bedeutung ihrer Lehren verkannt haben.

[illegible]

Inhalt.

Siebentes Buch.

Der alten Philosophie zweite Periode, Geschichte der Sokratischen Schulen. Erste Abtheilung. Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker.

Erstes Kapitel. Vorerinnerungen über die ganze Periode. S. 3—17.

Attische Bildung. 3. Attische Philosophie, Philosophie der Sokratischen Schule. 6. Ausbildung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik. 7. Idee der allgemeinen Wissenschaft. 9. Ende dieser Periode. Vermischung des Griechischen mit dem Orientalischen. 11. Gelehrte Behandlung der Philosophie. Skepticismus. 13.

Zweites Kapitel. Sokrates. S. 17—86.

Sein Leben. 18. Seine Persönlichkeit. 23. Sein Tod. 26. Züge seines Charakters. 35. Seine Religiosität. 38. Quellen für die Kenntniß seiner Philosophie. 43. Anknüpfen an das Sittliche. 45. Verachtung der Naturphilosophie und der Mathematik. 47. Erkenntniß seiner selbst in Beziehung auf die Wissenschaft. 51. Bewußtsein von seinem Nicht-Wissen. 52. Idee des Wissens. 53. Seine Methode. 54. Erkenntniß der Unwissenheit als Grundlage der philosophischen Untersuchung. 56. Die Begriffserklärung. 57. Induction. 58. Lehre von Gott. 59. Nur die Vernunft hat Werth. 63. Das Princip seiner Naturansicht. 64. Walten Gottes in der Welt. 66. Unsterblichkeit der Seele. 67. Ethik. 68. Vernünftigkeit als Zweck des Menschen. 71. Nur eine Tugend. 72. Die Tu-

gend ist lehrbar. 73. Nur wider ihren Willen sind die Schlechten schlecht. 74. Die Gesetze. 78. Schluß. 79.

Zusammensetzung der Schule des Sokrates. 80. Vollkommene und unvollkommene Sokratiker. 85.

Drittes Kapitel. Die kyrenaische Schule. S. 87—111.

Das Leben des Aristippos. 87. In wiefern er Stifter der kyrenaischen Lehre. 89. Seine Schule. 90. Lehre der ältern Kyrenaiker. 91. Ueber das Begehrungswerthe. 93. Genuß der Gegenwart. 95. Von den Beschaffenheiten. 96. Ueber die Handlungen. 98. Von den Ursachen. 101. Von den Beweisen. 102. Theodoros und seine Lehre. 103. Hegesias und seine Lehre. 106. Annikeris und seine Lehre. 108.

Viertes Kapitel. Antisthenes und die Kyniker. S. 111—127.

Leben des Antisthenes. 111. Zusammenhang seiner Philosophie mit der Richtung seiner Zeit. 112. Ethische Richtung in seiner Lehre. 114. Gegen die Lust. 115. Das höchste Gut. 118. Selbstgenugsamkeit des Weisen. 120. Gott. 122. Logische Lehren. 123.

Die Kyniker, Diogenes von Sinope, Krates u. A. 126.

Fünftes Kapitel. Megarische, elische und eretrische Schule. S. 128—147.

Eukleides von Megara. 128. Einfluß der eleatischen Philosophie auf die Lehre der Megariker. 129. Das Eine ist das Gute. 130. Logische Lehren des Eukleides. 130.

Die Trugschlüsse des Eubulides. 132. Alexinos. 134. Diodoros Kronos. 135. Alles ist nothwendig. 135. Bestreitung der Bewegung. 137. Nicht die Bewegung ist wahr, aber doch das Bewegtwordensein. 139. Stilpon. 141. Das höchste Gut. 142. Logische Lehren. 143. Bedeutung der megarischen Schule. 144.

Elische und eretrische Schule. Phädon. Menedemos. 145.

Achtes Buch.

Geschichte der Sokratischen Schulen. Zweite Abtheilung. Platon und die ältere Akademie.

Erstes Kapitel. Platons Leben und Schriften. S. 151—179.

Platons Leben. 152. Seine philosophischen Studien. 153. Seine Reisen. 155. Besonders nach Sicilien. 156. Stiftung seiner Schule in der Akademie. 157. Verhältnisse zum Dion und Dionysios dem Jüngern. 158. Alter und der Tod. 159.

Einige Charakterzüge. 159. Sein Verhältniß zu den Sokratikern. 160. Sein Stolz. 161. Politische Richtung. 163.

Platons Schriften. 164. Reichthum an Gedanken durch die Frühern vorbereitet. 164. Einfluß der Frühern auf die Bildung seines Stils. 165. Zwecke seiner Schriften. 166. Ob sie nur das Exoterische seiner Philosophie enthalten sollen? 169. Echte und unechte Schriften. 171. Zeitfolge der Platonischen Gespräche. 176.

Zweites Kapitel. Platon über die Philosophie und ihre Theile. S. 179—226.

Ueber den Begriff der Wissenschaft. 180. Einheit der Wissenschaft. 183. Verhältniß der Wissenschaft zum thätigen Leben. 185. Philosophie 190. Rücksicht auf die menschliche Unvollkommenheit. 192. Verhältnisse der Philosophie zu andern Arten des Bewußtseins. 194. Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes. 198. Alle richtigen Bestrebungen sind Vorübungen zur Philosophie. 203. Worin die Nöthigung zur Philosophie liege? 205. Die Mathematik gehört nicht zur Philosophie. 206. Die Mathematik und andere Erkenntnisse sollen aber in der Philosophie zu höherer Einsicht ausgebildet werden. 206. Die Philosophie umfaßt das Wahre aller Wissenschaften. 209.

Eintheilung der Philosophie. 211. Logik, Physik und Ethik. 214. Dialektik im Gegensatze gegen Physik und Ethik. 216. Dialektik und Logik. 217. Verhältniß der Platonischen Gespräche zu den drei Theilen der Philosophie. 219. Ordnung der drei Theile. 222. Verfahren der Philosophie. 223.

Drittes Kapitel. Die Dialektik des Platon. S. 226—344.

Lehre vom Denken und Lehre vom Sein. 226. Bestreitung der Lehren des Herakleitos und des Protagoras. 227. Die Empfindung ist ein Erzeugniß aus den Bewegungen des Empfindenden und des Empfindbaren. 229. Der Empfindung ist Alles nur im Werden. 230. Widersprüche, welche in der sensualistischen Ansicht liegen. 232. Sie erhebt das Thierische zum Urtheil über die Wahrheit. 234. Sie leugnet das Allgemeine, will aber selbst allgemein gelten. 236. Sie hebt das Wissen vom Zukünftigen auf. 237. Nach ihr kann nichts von irgend etwas ausgesagt werden. 238. Bestreitung der eleatischen Lehre. 241. Das Leugnen des Nicht-Seienden setzt das Nicht-Seiende voraus. 242. Die Lehre, daß Alles Eins sei, hebt alle Rede auf. 244. In jedem Denken muß das Denken von dem Seienden unterschieden werden. 245. Nothwendigkeit ein Werden anzunehmen. 246. Werden und Sein werden in den Formen der Rede ausgedrückt. 248. Das Seiende ist nicht erklärbar. 249. Verbindung der Begriffe mit einander. 250. Satz des Widerspruchs. 251. Verhältniß der Begriffe des Seienden, der Ruhe, der Bewegung, des Selbigen, des An-

dern und des Nicht-Seienden zu einander. 252. Zweck dieser Polemik. 253.

Die Meinung, die Empfindung und ihr Verhältniß zum Körperlichen. 256. Wodurch und womit wir empfinden. 258. Erkenntniß des Allgemeinen durch die Seele für sich selbst. 259. Der Verstand erkennt das Beharrliche. 260. Das Wesen. 261. Der Begriff oder die Idee. 262. Verfahren mit den Begriffen. 263. Das Wesen im Begriff und das Theilhaben am Begriff. 266. Was Platon Ideen nennt. 267. Die Realität der Ideen erstreckt sich über Alles, was Gegenstand der Wissenschaft sein kann. 271. Bedeutung der Ideenlehre. 272. Der höchste Begriff. 273. Die Idee Gottes. 275. Beweise, daß Gott sei. 276. Gott als das Ideal der sinnlichen Welt. 279. Die Liebe verbindet das Sterbliche mit Gott. 280. Gott als das Gute ist unveränderlich. 282. Bestreitung der vermenschlichenden Vorstellungen von Gott. 283. Verhältniß der Idee Gottes zur Wissenschaft und zum Wesen. 285. Die Philosophie gewährt nicht eine vollkommene Erkenntniß Gottes. 287. Die Idee Gottes kann nur in der Vielheit anderer Ideen erkannt werden. 289.

Schwierigkeit das Werden zu erklären. 291. Das Sinnliche und Körperliche. 292. Gesichtspunkte, unter welchen Platon das Sinnliche auffaßt. 294. Vermischung der entgegengesetzten Ideen im Sinnlichen. 296. Theilhaben des Sinnlichen an den Ideen. 297. Aehnlichkeit und Gleichheit des Sinnlichen mit den Ideen. 298. Das Unendliche, das Mehr und Minder. 299. Das Sinnliche als Mittel. 301. Das Wesen als Zweck. 302. Die Nothwendigkeit der Mittel. 303. Nothwendiges und Göttliches im Gegensatz. 304. Inwiefern das Sinnliche ein passendes Mittel sei? 305. Bedeutung der Klagen über die Störungen durch das Sinnliche. 308. Das Sinnliche ein Mittel zur Erkenntniß. 308. Erinnerung an die Ideen. 310. Mythisches in dieser Lehre. 313. Allgemeine Ergebnisse. 316. Warum die Ideenwelt und die sinnliche Welt neben einander? 318. Materie. 318. Der Raum. 320. Verbindung des Seins mit dem Nicht-Sein. 322. Das Materielle das Nicht-Seiende. 323. Das Verhältniß. 325. Das Verhältniß der Ideen zu uns. 326. Zurückführung des Verhältnisses der Ideen zu uns auf das Verhältniß der Ideen zu einander. 327. Das Sinnliche als Vermischung entgegengesetzter Ideen, des Großen und des Kleinen. 328. Das Eins und die Zahl. 330. Andeutungen über die Art, wie hieraus das Sinnliche erklärt werden sollte. 331. Eine jede untergeordnete Idee für sich etwas Unvollkommenes. 333. Zeugnisse des Aristoteles hierüber. 335. Ideale und mathematische Zahlen. 337. Pythagorisirende Darstellungsweisen. 338. Bedeutung dieser Lehren. 339.

Hauptsätze der Platonischen Dialektik. 341. Wie Physik und Ethik an die Dialektik sich anschließen. 343.

Viertes Kapitel. Die Physik des Platon. S. 345—398.

Die Physik erreicht nicht die Genauigkeit der Dialektik. 345. Geringere Neigung des Platon zur Physik. 346.

Die Materie und die Ideen. 347. Teleologische Erklärung der Natur. 349. Die Welt ist geworden; Gott als Weltbildner. 350. Vernunft, Seele und Körper der Welt. 351. Nur eine Welt. 353. Kugelgestalt und Kreisbewegung der Welt. 354. Weltseele in der Mitte der Welt. 356. Vier Elemente. 357. Verbindung der elementarischen Körperchen zu wahrnehmbaren Körpern. 360. Theilung der Weltseele und des Weltkörpers unter verschiedene lebendige Wesen. Planeten. 361. Doppelte Kreisbewegung der Weltkörper. 363. Gewordene Götter. Die Erde. 365. Die sterblichen Geschlechter lebendiger Wesen. 367. Der männliche Mensch als Mittelpunkt der sterblichen Wesen. 368. Behandlung der Ideen in dieser Lehre. 370.

Seelenlehre. 373. Begehrung, Muth und Vernunft. 374. Das Göttliche in der Seele ist unsterblich. Beweise dafür. 377. Ueber das Leben der Seele außer dem gegenwärtigen. 381. Unordentliche Bewegung der sterblichen Wesen. 385. Einfluß der Gestirne auf dieselbe. 386. Freiheit der Seele. 387. Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen. 390.

Der Bau des menschlichen Körpers. 391. Das Uebel in der Welt. 394. Es dient zum Guten. 395. Perioden in der Entwicklung der Welt. 396. Nothwendigkeit des Unvollkommenen in der Welt. 397.

Fünftes Kapitel. Die Ethik des Platon. S. 398—472.

Anknüpfungspunkte der Ethik in der Physik. 398. Desgleichen in der Dialektik. 399. Das sittliche Gut und die Tugend; der Staat. 400. Niemand ist freiwillig böse. 401.

Das höchste Gut ist der menschlichen Vernunft unerreichbar. 402. Gottähnlichkeit. 403. Lust und Arten der Lust. 404. Weder Lust, noch Erkenntniß ist das Gute. 408. Abschätzung der Lust und der Erkenntniß gegen einander. 409. Bedenklichkeiten bei diesen Untersuchungen. 411. Die Lust ist des Guten wegen. 414. Die Mittel oder die verhältnißmäßigen Güter. 416. Grade der Güter. 417.

Die Tugend als Gut. 420. Einheit der Tugend. 421. Eintheilung der Tugend. 422. Vier Tugenden. 423. Die Weisheit. 424. Die Tugend als Weisheit ist lehrbar. 425. Tugend des richtig Meinenden und Tugend des Philosophen. 426. Tapferkeit. 427. Mäßigkeit. 428. Reinheit der Platonischen Sittenlehre. 429. Tapferkeit und Mäßigkeit in der eigenthümlichen Naturanlage gegründet. 430. Gerechtigkeit. 431. Sie bildet den Zusammenhang des sittlichen Lebens im Einzelnen und in der Gesellschaft. 433.

Die Politik des Platon im griechischen Sinne. 434. Die Staatsverwaltung ein würdiges Geschäft. 435. Der Staat und die Gesetze des Platon. 436. Der Staat beherrscht alles Sittliche. 439. Platon macht Menschen und Stände zu allgemeinen Begriffen. 443. Aristokratische Gesinnung des Platon. 444. Bedürfniß und Zweck des Staates. 447. Ordnung des Staats in drei Ständen. 448. Obrigkeit und Unterthan. 449. Sklaverei. 450. Verhältniß der Krieger zu den Herrschern. 451. Erziehung. 453. Gymnastik und Musik. 454. Platon's Ansicht von der schönen Kunst. 455. Verbannung der epischen und dramatischen Dichtkunst. 456. Erziehung zur Philosophie. 457. Der Philosoph ist der wahre König. 458. Der Platonische Staat eine große Erziehungsanstalt. 460. Die Gerechtigkeit in der Gesammtheit der Welt. 462.

Uebersicht über die Lehre des Platon. 463.

Sechstes Kapitel. Die Schüler des Platon in der ältern Akademie. S. 472—494.

Verschiedene Richtungen unter den Schülern des Platon. 472. Speusippos. 474. Seine Gelehrsamkeit. 475. Pythagorisirende Lehren. 477. Das Eins und der erste Grund ist nicht das Gute an sich. 478. Das Beste entwickelt sich erst aus dem ersten Grunde. 479. Eine thierische Kraft regiert alle Dinge. 480.

Xenokrates. 481. Mathematische Formeln. 482. Verhältniß der mathematischen zur idealen Zahl. 483. Philosophische Bedeutung der mathematischen Lehren. 484. Lehre vom Göttlichen. 486. Stufenleiter der göttlichen Kräfte. 487. Streben nach Anschaulichkeit des Göttlichen. 488. Die Seele eine sich selbst bewegende Zahl. 489. Untheilbare Linien. 490. Ethische Lehren. 491.

Charakter der akademischen Lehre in der Epinomis. 492. Polemon, Krates und Krantor. 493.

Siebentes Buch.

Der alten Philosophie zweite Periode, Geschichte der Sokratischen Schulen. Erste Abtheilung. Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker.

Erstes Kapitel.

Vorerinnerungen über die ganze Periode.

Mitten unter den politischen Stürmen, welche Athen im Gefolge des peloponnesischen Krieges trafen, blühte in ihm das philosophische Streben auf. Schon früher hatte Athen eine eigenthümliche Dichtkunst, die dramatische, erzeugt, welche man, wenn auch in einem nur halb wahren Bilde, für die höchste Blüthe der griechischen Poesie anzusehen gewohnt ist. In andern Künsten war ebenfalls Athen theils zur höchsten Blüthe gelangt, theils im Begriff, sie zu erreichen. Nach dem Gesetze nun, daß bei einer ungestörten Ausbildung des Menschen der Reife der Phantasie die Reife des Verstandes um einige Schritte nachfolgt, gewann bald auch die Wissenschaft zu Athen einen Aufschwung, welchen sie unter den Griechen weder jemals früher gehabt, noch jemals in späteren Zeiten wieder erreicht hat. In ihrem Gefolge bildete sich die attische Prosa, das Muster aller späteren Zeiten, an deren Entwicklung Geschichtschreiber, Philosophen und Redner einen ziemlich gleichmäßigen Antheil genommen haben mögen, und durch diesen Zusammenfluß aller Arten geistiger Bildung hat Athen, dessen politische

Macht doch nur eine kurze Zeit lang von beschränkter Bedeutung war, eine solche Gewalt über alle griechisch Gebildeten der folgenden Zeiten gewonnen, daß Niemand anders als in attischer Rede Prosa vor dem gesammten Griechenland schreiben mochte. Wenn wir auf das Ganze des damaligen geistigen Verkehrs in Wissenschaft und Kunst sehen, so können wir kein Bedenken tragen, vor allen Zeiten Griechischer Bildung dieser die Krone zu reichen. Athen unterlag in den Waffen den Spartanern, und nachher, als Griechenland fremder Herrschaft dienen sollte, hatte es in seiner Schwäche nur dies vor den übrigen griechischen Staaten voraus, daß es mit größerem Bewußtsein sein Geschick kommen sah. Aber dies ist eben der Preis des atheniſchen Wesens, daß es das Bewußtsein des griechischen Volkes in sich trug, mehr als jeder andere der verwandten Staaten. Darum hat es in der Blüthe seines politischen Lebens vor allen andern den Barbaren den Sieg abgerungen, die Einheit des griechischen Volkes am lebhaftesten fühlend, und nachher ist es der Mittelpunkt der griechischen Kunst und der griechischen Wissenschaft geworden, durch welche es noch lange nach dem Untergange der politischen Unabhängigkeit das innere griechische Leben aufrecht erhielt. Wenn wir daher vor der Blüthe der attischen Kunst und Wissenschaft manche vereinzelte Bestrebungen in beiden unter den Griechen sehen, so treten dagegen diese in die attische Kunst und Wissenschaft zusammen und bilden nur ein Ganzes. Diese Erhebung des geistigen Gesichtskreises über die Beschränkungen der Stammverschiedenheit und der örtlichen Einseitigkeit bildet den Charakter der attischen Bildungsstufe.

Wenn wir aber von attischer Kunst und Wissenschaft sprechen, so müssen wir dabei nicht vergessen, daß keineswegs bloß Attiker an dieser Bildung Theil hatten, selbst nicht einmal bloß solche, welche zum ionischen Stamme zu zählen sind, sondern aus allen Gegenden, wo Griechen wohnten, finden wir Männer unter den Ausbildnern dieses Gemeinguts des griechischen Volkes, und Athen erscheint nur als der Mittelpunkt, in welchem die verschiedensten Richtungen sich begegneten. Dieses ist nun freilich auch nicht zufällig gewesen, aber die Nothwendigkeit des Oertlichen können wir uns nur an äußerlichen Umständen entwickeln. Vieles muß hierbei der Gewohnheit und der Sitte beigelegt werden, denn die übrigen Verhältnisse blieben sich durch diesen ganzen Zeitraum hindurch keineswegs gleich. Wenn auch zu Anfang und vor dem Anfang dieser Periode die Seeherrschaft Athens und der äußere Glanz seines Lebens, durch öffentlichen und Privat-Reichthum gebildet und in öffentlichen Kunstwerken und prächtigen Festen und Schauspielen sich offenbarend, viele fremde Griechen nach Athen zogen, theils in Geschäften, theils der Beschauung wegen, so dauerte doch dies nur kurze Zeit. Ebenso vergänglich oder noch vergänglicher war die Gestaltung des Staatslebens zu Athen. Diese in der Blüthe der athenischen Macht kann freilich bei manchen glänzenden Seiten, welche sie darbietet, nicht gelobt werden, wenn eine Staatsverwaltung nicht lobenswerth ist, in welcher es verurtheilten Verbrechern frei stand, öffentlich den Gesetzen zum Trotz ungestraft umherzugehen [1]); aber doch war

---

1) Plat. de rep. VIII. p. 558.

diese ausgelassene Demokratie geeignet, viele geistig erregte Menschen an sich zu ziehen wegen der Freiheit, welche sie gewährte, sich die Art seines Lebens selbst zu wählen und dasjenige zu treiben, wozu der eigene Trieb leitete [1]). Doch auch diese Freiheit verschwand bald und ward vielen ochlokratischen, oligarchischen und tyrannischen Störungen unterworfen, und nur der Ruhm blieb Athen, Pflegerin einer freien Bildung zu sein; ein nicht leerer Ruhm, denn schon war es Gewohnheit geworden, Athen als das Prytaneion der Griechischen Weisheit zu betrachten [2]), und Jünglinge strömten in Menge herbei, welche an dieser Weisheit Theil haben wollten, aber auch Lehrer, welche an keinem andern Orte einen so allgemeinen Wirkungskreis finden konnten. Dadurch, daß dieses in der Sitte Jahrhunderte lang sich fest hielt, wurde Athen der Sitz der Philosophen-Schulen, die wahre hohe Schule der Griechen.

In der attischen Bildung, so weit sie sich auf Wissenschaft bezog, war nun durchaus die Philosophie der Mittelpunkt. Diese bildete sich ganz dem Charakter des attischen Geistes gemäß, und daher hat man auch nicht mit Unrecht der Philosophie dieses Zeitraums den Namen der attischen beigelegt. Doch wie alle Bezeichnungen, welche den Charakter irgend einer Einzelheit hervorheben sollen, etwas Schwankendes haben, so auch diese. Sie kann leicht zu einer zu eingeschränkten Vorstellungsweise führen, als wenn nämlich diese Philosophie nicht das Gemeingut und das gemeinsame Erzeugniß des griechischen Geistes in die-

---

1) Plat. de rep. VIII. p. 557.

2) Plat. Prot. p. 337.

sem Zeitraume gewesen sei, und wir wählen daher lieber eine andere Benennung, welche auf den Ursprung der philosophischen Entwicklung dieser Zeit deutet und noch wegen anderer Rücksichten der angegebenen Benennung vorzuziehen sein möchte. Denn, um dies zuerst zu erwähnen, offenbar ist der Name Philosophie der Sokratischen Schule echt alterthümlich und historisch im Sinne der Alten begründet, indem alle philosophischen Schulen dieser Zeit, bis auf eine, nach dem Sokrates sich nannten und behaupteten, das echt Sokratische Princip in sich fortzupflanzen. Auch kann man wirklich nachweisen, daß wenigstens in den meisten irgend eine Seite der Sokratischen Lehre sich fortbildete; und endlich, was die eine Schule betrifft, welche sich nicht nach dem Sokrates nannte, und in welcher auch das Sokratische Princip nicht lebte, nämlich die Epikurische, so wird sich von dieser zeigen lassen, daß sie in einer Ausartung der Gesinnung beruhte, welche das philosophische Streben zu tödten geeignet war, indem sie nur soviel von wissenschaftlichen Elementen aufnahm, als schon aus der vorsokratischen Entwicklung entnommen werden konnte, also eigentlich auf einen Rückschritt der wissenschaftlichen Entwicklung hinarbeitete. Daher kann die Geschichte dieser Schule füglich als eine Episode betrachtet werden, welche über den Charakter dieser Periode nichts entscheidet. Uns aber muß es hauptsächlich darum zu thun sein, die geschichtliche Entwicklung aus einer lebendig anregenden Denkweise zu verfolgen, und dazu dient es uns, wenn wir die Geschichte der Philosophie in diesem Zeitraume auf die Art zurückführen, wie Sokrates die Wissenschaft behandelte.

Wir haben ein Merkmal angegeben, welches nur von

äußerlichen Beziehungen hergenommen ist, indem wir die Philosophie dieser zweiten Periode von der früheren dadurch unterschieden, daß in ihr die Stammverschiedenheit und die Verschiedenheit des Oertlichen keinen bedeutenden Einfluß ausübe, sondern alles oder das meiste in dem gemeinschaftlichen griechischen Charakter wurzele. Wir müssen aber auch die innere Eigenthümlichkeit der Philosophie dieser Periode zu bezeichnen suchen. Die Alten sind gewohnt, die Sokratischen Schulen als ethische Schulen zu betrachten [1]); allein dies geht von einer nur oberflächlichen Vergleichung der Sokratischen Philosophie mit der früheren aus, wobei als das Alleroffenbarste der Mangel des Ethischen in dieser und das Hervortreten desselben in jener für die Unterscheidung sich darbieten mußte. Diese Ansicht festzuhalten, könnte allenfalls die gewöhnliche Meinung, welche man vom Sokrates selbst und einigen seiner weniger bedeutenden Schüler, wie vom Antisthenes und vom Aristippos, hat, geltend gemacht werden; allein bei den wichtigsten Entwicklungen der Philosophie in dieser Zeit, in den Schulen des Platon, des Aristoteles und der Stoiker, finden wir zwar eine beständige Berücksichtigung des Ethischen, und gewissermaßen beherrscht dasselbe auch die ganze Weltanschauung, besonders beim Platon, aber doch nicht in dem Sinne, daß dadurch irgend eine der übrigen philosophischen Wissenschaften eine Beschränkung erlitte, vielmehr finden wir in den Systemen dieser Männer die Logik, die Physik und die Ethik gleichmäßig behandelt. Hierin könnte man nun schon ein viel wesentlicheres Merkmal der So-

---

1) Diog. L. I, 18.; II, 47.

kratischen Philosophie finden, als in dem schielenden Gegensatze zwischen ethischen und physischen Schulen. Allein wir mögen doch nicht leugnen, daß im Sokrates selbst und in einigen Sokratikern eine Vernachlässigung der Physik oder gar eine Abneigung gegen sie sich fand, und wenn wir diese in der Charakterisirung der Periode nicht ganz übersehen dürfen, so werden wir wohl nach einem noch allgemeineren Merkmal zu suchen haben.

Es war natürlich, daß die ersten philosophischen Forschungen hauptsächlich auf die Natur sich bezogen; denn diese ist die Wurzel, von welcher das vernünftige Sein allmälig sich losarbeitet, und so wie der Mensch anfänglich mehr in der gegebenen Abhängigkeit von den äußern Bedingungen seines Daseins lebt, ziehen auch diese zuerst vorzugsweise seine Aufmerksamkeit auf sich und erzwingen seine Theilnahme. In diesem Zustande seiner Bildung ist der einzige Weg zur philosophischen Beruhigung, daß er sich gleichartig mit der ihn umgebenden Natur fühle, und indem er im Gedanken mit dieser in Eins zusammengeht, erwächst ihm auch nur Eine Wissenschaft, die Wissenschaft der ganzen Natur. Diese Stufe der Bildung bezeichnen die ersten philosophischen Versuche der Griechen. Aber allmälig bemerkt der Mensch auch die ihm eigenthümliche, nirgends sonst in der Natur anschaubare Kraft der Vernunft; es erwacht ihm das Bewußtseyn, daß die Vernunft nicht eine Naturkraft sei, sondern etwas durchaus anderes, und die Meinung von der Gleichartigkeit seiner selbst mit den Kräften der umgebenden Welt wird ihm schwankend oder gänzlich zerstört. In der früheren Richtung der Philosophie kann er alsdann nicht mehr fortschreiten, ohne so-

phistisch das schon gewonnene Bewußtsein zu zerstören; es ist die Zeit gekommen, wo Ethisches und Physisches, Natur und sittliches Gesetz sich von einander scheiden müssen. So weit war die Entwicklung der Wissenschaft auch schon vor dem Sokrates gelangt. Dies bezeugen die Untersuchungen der Sophisten, auch vielleicht des Archelaos über Gesetz und Sitte, welche aber, von der Naturansicht ausgehend, zu zeigen suchten, daß alles Vernünftige doch eigentlich nur Naturkraft und gerecht es sei, daß der Kräftigste herrsche. In diesen Verirrungen des wissenschaftlichen Denkens war nun Veranlassung zu neuer Forschung gegeben, und zuerst mußte natürlich das Sittliche in seinem Gegensatz gegen die Natur festgestellt werden. Daraus läßt es sich erklären, warum in dem Sokrates die Betrachtung des Ethischen vor dem Physischen überwiegend war. Allein dies war nicht genug, um dem philosophischen Streben nach Einheit der Wissenschaft zu genügen; denn in diesem Wege würden sich nur zwei Wissenschaften, die eine der andern entgegengesetzt, aber doch beide auf gleiche Allgemeinheit Anspruch machend, eine physische Ansicht der Welt und eine ethische Betrachtung derselben, gebildet haben, wenn nicht eine höhere wissenschaftliche Denkweise sich erzeugt hätte, ihrer Natur nach geeignet, beide entgegengesetzten Enden mit einander zu verbinden. Jeder sieht, daß diese in den logischen oder dialektischen Untersuchungen wurzeln mußte, um aus der Idee des wissenschaftlichen Denkens heraus einzusehn, wie das Natürliche und das Vernünftige in der Erkenntniß zu umfassen, gleich nothwendig sei zur Erfüllung der Wissenschaft. Darin liegt nun die Bedeutung der dialektischen Bestrebungen des So-

krates, der Methode, welche er seinen Schülern einübte, der Art, wie er auf das freie Bewußtsein in dem wissenschaftlichen Verfahren und bei jedem Begriff darauf drang, daß der wahrhaft Wissende Rechenschaft über ihn ablegen könne. Dieses deutliche Bewußtsein über den wissenschaftlichen Werth des Gedankens, diese Erkenntniß seiner selbst im Denken, auf welche Sokrates überall hinarbeitete, findet sich bei keinem frühern Philosophen; aber eben hierin zeigt sich der eigentliche Charakter seiner Einsicht, seiner Lehre und das, was sich von ihm aus den vollkommenen Sokratikern mittheilte. Ueberall sehen wir bei diesen wenigstens das Bestreben, alles in dem Lichte der allgemeinen Wissenschaft aufzufassen, so daß eine jede Erkenntniß in der Idee der Wissenschaft als nothwendiges Glied nachgewiesen werden könne. Durch dieses Streben nach einer allgemeinen Wissenschaft, welches von dem Bewußtsein über die Einheit des Wissens ausgeht, hat sich ihre Philosophie von dem besondern Interesse frei gemacht, welches die früheren Systeme leitete. Hierin mögen wir den Charakter dieser Periode erkennen.

Nun ist die Frage, wo wir das Ende dieser Periode zu setzen haben, eine Frage, welche nicht ganz leicht zu beantworten ist. Denn aus mancherlei äußern Umständen bildet sich zu Ausgang des lebendigen philosophischen Strebens unter den Griechen eine längere Zwischenzeit, in welcher die philosophische Entwicklung zwischen Altem und Neuem schwankt. Die äußern Umstände sind hauptsächlich folgende: Durch die Siege Alexanders des Großen bildeten sich in einem großen Theile Asiens und Afrika's neue Reiche, denen griechische Bildung griechischen Charakter

gab. Der Mangel an Ueberlieferungen über das innere Leben aus der unruhigen Zeit, in welcher diese Reiche in Aegypten, Kleinasien, Syrien und Baktrien entstanden, läßt uns nur so viel sehen, daß überallhin durch griechische Kolonisten griechische Sprache, griechische Sitte, Kunst und Wissenschaft verpflanzt wurde. Dabei konnte nun Vermischung des griechischen mit dem orientalischen Wesen nicht ausbleiben. Im Ganzen waren aber die Griechen keinesweges geneigt, von den Barbaren in den höheren Gebieten ihrer geistigen Bildung etwas anzunehmen, und lange blieb auch wirklich in ihren veränderten Verhältnissen eine solche Vermischung ihnen fern. Es entstanden zwar bald in den neuen Staaten, in Aegypten besonders zu Alexandria und in Vorderasien zu Pergamos, Schulen griechischer Gelehrsamkeit; allein anfangs blieb doch das eigentliche Griechenland der Hauptsitz der Wissenschaft, von welchem aus jene Schulen mit Gelehrten versehen wurden; denn die meisten von diesen waren Eingewanderte. Später wurde zwar in manchen Zweigen der Wissenschaft Athen von Alexandria verdunkelt, aber es dauerte doch sehr lange, ehe dies in der Philosophie geschah, und überdies ist es zu bemerken, daß ein großer Theil der alexandrinischen Gelehrsamkeit mit der Kenntniß sich beschäftigte, welche das alte griechische Wesen gegen den Einfluß fremdartiger Bildung zu sichern geeignet war, mit der Kritik früherer Schriftsteller. Daher konnte trotz der Vermischung des Griechischen mit dem Orientalischen jenes noch lange in den höheren Gebieten der Wissenschaft sich rein erhalten. Erst mußte das Orientalische in die niedern Regionen des griechischen Lebens Eingang sich verschaffen, ehe

es die höhern ergreifen und durchdringen konnte, und daß der hierdurch sich einleitende Umbildungsproceß eine ziemlich lange Zwischenzeit einnehmen mußte, ist leicht begreiflich.

Auch von Seiten der innern Entwicklung des Philosophischen ist es nicht leicht, eine sichere Bestimmung über das Ende dieser Periode zu finden. Zwar erleichtert es die Ziehung der Grenzen einigermaßen, daß diese und die folgende Periode, ebenso wie die erste und die zweite, durch das Verderbniß der früheren Bestrebungen von einander geschieden werden; allein die Zerrüttung des philosophischen Lebens, welche zu Ende dieser Periode eintritt, ist selbst gar nicht so genau zu begrenzen, als die Zerrüttung, welche den Uebergang von der ersten zur zweiten Periode bildet. Denn so wie ein kräftiger, noch in rascher Lebensentwicklung begriffener Körper zu heftigen und sich entschieden aussprechenden Krankheiten geneigt ist, welche eben so rasch, wie sie entstanden sind, auch vorübergehn, dagegen der alternde Körper einem lange dauernden, schwer zu begrenzenden Siechthum Nahrung zu geben pflegt, so ist auch die Sophistik, die Entwicklungskrankheit der jugendlichen Philosophie, in einem raschen Verlaufe entschieden, aber die Krankheit der alternden Philosophie schleicht verborgener heran und verläuft sich auch wieder allmäliger. Nun kann man zwar im Allgemeinen den Charakter dieser Krankheit genügend angeben, aber sie in den Erscheinungen wiederzuerkennen, ist nicht so leicht. Zwei Weisen sind es, in welchen sich das absterbende Leben eines zur vollkommenen Entwicklung gekommenen Volkes offenbart, welche aber beide aus derselben Quelle entspringen, aus dem Mangel an erzeugender Kraft. Sobald diese nicht mehr vorhanden, aber doch das Be-

wußtsein im Volke zurückgeblieben ist von der früher erzeugten Wissenschaft, so kann ein Doppeltes statt finden, je nachdem man zu einem größern oder geringern Bewußtsein über seine Unfähigkeit, den philosophischen Gedanken zu erzeugen, gelangt ist. Bemerkt man seine Unfähigkeit nicht, so wird man mit den philosophischen Gedanken früherer Zeit ein unphilosophisches Spiel treiben, welches sich die Miene des Ernstes giebt, welchem auch wohl ein gewisser Ernst zum Grunde liegt; man wird die Gedanken einander von Hand zu Hand in gegebener Form und als todte Formeln überliefern, so wie einen andern Theil der frühern Bildung. Dies ist die gelehrte Behandlung der Philosophie, bei welcher auch ein eklektisches Verfahren statt finden kann, indem man doch nicht auf alle Selbstthätigkeit in der Philosophie Verzicht leisten wird, und wenn man nicht selbst hervorzubringen im Stande ist, doch noch die Fähigkeit übrig bleibt, unter dem Hervorgebrachten so wie im Ganzen, so im Einzelnen zu wählen. Hierdurch wird die Philosophie zu einem Gegenstande nur der Kenntniß, der Gelehrsamkeit; das Innere des Menschen aber ergreift sie nicht; denn wo sie wahrhaft lebendig ist, da wird sie zu originellen Erzeugnissen führen. Bemerkt man dagegen seine Unfähigkeit, des Philosophischen sich zu bemeistern, und mustert man nun die frühern philosophischen Lehren, ohne daß sie zum Leben in uns gelangen wollen, so wird man, nach seinem eigenen Maaße messend, geneigt werden, ihnen überhaupt das Leben und die überzeugende Kraft der Wahrheit abzusprechen. So entsteht mit dem Absterben der philosophischen Thätigkeit der Skepticismus.

Wenn wir nun dies voraussetzen, daß die gelehrte Behandlung der Philosophie und der Skepticismus die Grenzscheide zwischen der zweiten und dritten Periode der griechischen Philosophie bilden, so ist doch die Anwendung hiervon nicht leicht gemacht. Denn aus begreiflichen Gründen ziehen sich die gelehrte Ueberlieferung der frühern Philosopheme und der damit verbundene Eklekticismus noch durch den ganzen folgenden Zeitraum hindurch, und auch der Skepticismus zeigt sich fast noch kräftiger in der dritten, als in der zweiten Periode. Sollte man auch geneigt sein, den Eklekticismus und die gelehrte Ueberlieferung der ältern Schulen als etwas ganz außer dem Kreise der philosophischen Entwicklung liegendes, was daher auch nicht der Geschichte der Philosophie, sondern nur der Literaturgeschichte angehöre, bei Seite liegen zu lassen, so läßt sich dies doch wohl von dem Skepticismus nicht sagen, welcher mancherlei philosophische Untersuchungen anregen mußte. Wir werden daher verschiedene Arten des Skepticismus zu unterscheiden haben, von welchen die eine den Abschluß unserer Periode bildet, die andere dagegen ihrem Charakter gemäß der dritten Periode angehört. Hierüber kann nun vorläufig so viel gesagt werden, daß der Charakter der skeptischen Denkart nicht in den philosophischen Meinungen oder Gedanken, auf welche sie sich bezieht, gesucht werden dürfe, denn diese sind ihr ja nur äußerlich gegeben, sondern nur in den außerhalb der skeptischen Lehre liegenden Zwecken, welche die wahre Grundlage des Skepticismus bilden. Da nun der Skepticismus, welchen wir zu Ende dieser Periode zu erwarten haben, nur daraus hervorgeht, daß man mit den schon aus der frühern Bildung

gegebenen philosophischen Gedanken vergeblich sich abgemüht hat, so kann sein Zweck auch kein anderer sein, als zu zeigen, daß diese Gedanken nicht vermögen, die wahre Ueberzeugung, welche der Wissenschaft angehört, zu gewähren, sondern höchstens Wahrscheinlichkeit in verschiedenen Graden. In dieser Form nun ist der Skepticismus dem eklektischen Verfahren sehr nahe verwandt und eigentlich nur darin von diesem verschieden, daß er ein größeres Bewußtsein von seinem Verhältnisse zur Wissenschaft hat. Daß aber auch diese Form nicht zu der Periode der Wissenschaft gehört, in welcher ihre eigenthümliche Gestalt bei irgend einem Volke gänzlich sich auflöst, geht aus ihrem Begriffe hervor; denn sie verhält sich zur Philosophie nur verneinend, nicht aber sie wahrhaft befeindend. Dagegen die Form der skeptischen Denkart, welche die Philosophie selbst anfeindet und das philosophische Streben geradezu aufzuheben sucht, werden wir erst in der dritten Periode der Griechischen Philosophie zu finden erwarten dürfen.

Nach diesen Grundsätzen suchen wir nun das Ende dieser Periode zu bestimmen. Die bloß gelehrte Ueberlieferung der Philosophie, welche schon an Eklekticismus anstreift, beginnt ziemlich früh. Denn mit der Ausbildung der stoischen Lehre durch den Chrysippos, also über zwei Jahrhunderte vor Christi Geburt, hört wenigstens die großartigere Ausbildung der Philosophie auf; doch darf man bei den mangelhaften Ueberlieferungen aus dieser Zeit vermuthen, daß doch noch eine Zeit lang das Streben lebendig war, die Lehren der einzelnen Philosophenschulen in ihrer Reinheit zu bewahren, welches noch einigen Sinn für die Eigenthümlichkeit in der Philosophie voraussetzt. Fast zu

glei-

gleicher Zeit bildete sich der Skepticismus in der neueren Akademie, vorzüglich durch den Karneades aus, ein Skepticismus von der Art, wie wir ihn oben, als das Ende der zweiten Periode bezeichnend, beschrieben haben. Auch dieser Skepticismus erhielt sich lange, wenn gleich nicht durch ausgezeichnete Talente fortgebildet, und wir finden ihn mit mancherlei eklektischen Neigungen verbunden. Doch setzen sich diese beiden Denkweisen auch noch in der folgenden Periode fort, und geben daher keinen entscheidenden Grund für den Zeitabschnitt ab. Eine andere Art des Skepticismus aber, in welcher wir eine Anfeindung der Philosophie vermuthen dürfen, erzeugt sich kurz vor dem Anfange unserer Zeitrechnung, und mit diesem etwa zusammenfallend findet sich auch die Vermischung des Orientalischen mit dem Griechischen in der Philosophie. Diese Vermischung bezeichnet uns denn offenbar, daß die griechische Eigenthümlichkeit ihre erzeugende Kraft in der Philosophie verloren hatte. Von solcher Art sind die Gründe, welche uns dazu bestimmen, die zweite Periode unserer Geschichte bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts vor Christi Geburt herunter zu führen.

Zweites Kapitel.

Sokrates.

Bei keinem Philosophen des Alterthums ist es so nöthig, sich eine genaue Kenntniß seiner Persönlichkeit zu ver-

schaffen, als beim Sokrates, weil bei keinem derselben seine Wirksamkeit für die Philosophie so genau mit seinem ganzen Wesen zusammenhängt, wie bei diesem. Man kann mit Recht sagen: wenn uns nicht so mancherlei einzelne Züge über die Lebensverhältnisse des Sokrates von treuer Hand aufbewahrt worden wären, so würde uns der Erfolg seiner Lehre ein Räthsel sein, und daß uns die Schüler so viel von der Persönlichkeit ihres Lehrers überliefert haben, beweist auch, theils daß sie es fühlten, wie innig verknüpft sein äußeres Leben mit seiner weit hinausgreifenden Wirksamkeit sei, theils daß ihnen nicht nur die Philosophie, sondern auch das Bild des ganzen Mannes tief sich eingedrückt hatte.

Sokrates, der Sohn des Sophroniskos, eines Bildhauers, und der Phänarete, einer Hebamme, ein athenischer Bürger, war geboren im vierten Jahre der Ol. 77. Von seiner Jugend wissen wir wenig, und schließen daraus, daß seiner Bildung sonst keine Hülfsmittel zu statten kamen, als solche, deren jeder Athener seiner Zeit sich erfreuen konnte. Zwar wird uns gesagt, er sei Schüler des Anaxagoras [1]) oder des Archelaos des Physikers [2]) gewe-

---

1) Diog. L. II, 19; 45. Dagegen spricht, daß Platon die Kenntniß des Sokrates von der Anaxagorischen Philosophie nur aus der Schrift des Anaxagoras ableitet. Phaed. p. 97.

2) Diog. L. I, 14; II, 19. cf. II, 23. Die Sage scheint von Aristoxenos ausgegangen zu sein, wenigstens ist sie nicht erweislich älter. Wie wenig Aristox. in seinen Erzählungen über den Sokrates Glauben verdient, hat Luzac (lect. Atticae, besonders II, 27. f.) bewiesen, weswegen wir auch nicht für nöthig achten, über die Verleumdungen des Sokrates nach seinem sittlichen und wissenschaftlichen Charakter, welche aus dieser Quelle

sen; aber das erstere ist erweislich falsch, und das andere wegen des Stillschweigens der älteren Zeugen wenigstens sehr unwahrscheinlich. Von seinem Vater wurde er in seiner Jugend zur Bildhauerkunst angeleitet, und er soll auch nicht ohne Geschicklichkeit in ihr gewesen sein. Doch ist es wahrscheinlich, daß er sich schon früh mit philosophischen Untersuchungen beschäftigte [1]), und hierbei begünstigten ihn die Zeitumstände, welche alle philosophische Bildung der frühern Zeit in Athen zusammenführten. Nach den Ueberlieferungen seiner Schüler finden wir ihn in den mannigfaltigsten Verbindungen mit Männern, welche zu seiner Zeit den größesten Ruhm in der Wissenschaft oder in allerlei Kenntnissen und Fertigkeiten hatten. So hatte er den Unterricht des Prodikos über die Unterscheidung sinnverwandter Wörter benutzt, und den Damon zum Lehrer in der Musik gehabt, einen Mann, der besonders die ethische und politische Bedeutung der Musik hervorhob [2]), und deswegen zu den ausgezeichnetsten Lehrern der Jugend gezählt wurde; auch noch als Greis trieb Sokrates die Musik beim Konnos, die Bedeutung dieser Kunst für die

---

stammen, etwas Weiteres zu sagen. Sonst wird auch auf den Sillographen Timon die Sage, daß Sokrates ein Schüler des Archelaos gewesen sei, zurückgeführt. Clem. Alex. strom. I. p. 301; aber die hier angeführten Verse beweisen es nicht. Daß Sokrates keinen eigentlichen Unterricht in der Philosophie empfangen habe, geht hervor aus Xenoph. conv. I, 5, wo er sich einen *αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας* nennt.

1) Plat. Phaed. p. 96.

2) Plat. de rep. III. p. 400; IV, p. 424. Die musikalischen Lehren des Damon werden auf die Pythagoreer zurückgeführt. Heindorf. ad Plat. Prot. p. 490.

Bildung des Menschen nach alterthümlichen Begriffen anerkennend [1]). Aber alles dieses giebt uns nur sehr geringe Elemente der Bildung an, welche einem wißbegierigen Athener zur Zeit des Perikles zuströmen mußte. Wir dürfen voraussetzen, daß Sokrates auf keine Weise vernachlässigte, sich Kenntnisse aller Art zu verschaffen, da er selbst in solchen Wissenschaften, deren Werth er nicht sehr hoch anschlug, wie in der Geometrie und Astronomie, über das gewöhnliche Maaß hinaus sich unterrichtet hatte [2]).

Andere außer den Bildungsmitteln, welche in Athen sich vorfanden, hat Sokrates nicht gesucht. Mit Ausnahme der Feldzüge, welche er nach Potidäa, Delion und Amphipolis machte, und in welchen er das Lob eines unerschrockenen, tapfern und gehorsamen Kriegers sich erwarb, hat er Athen nicht verlassen, wodurch er seine Anhänglichkeit an seine Vaterstadt bezeugte [3]). Diese war ihm werth wegen der Freiheit des Lebens, welche sie verstattete und welche er vor allem schätzte; denn nichts scheute er mehr als Abhängigkeit. Daher wählte er es, ein armes Leben zu führen, seine Bedürfnisse beschränkend, und wollte auch nicht an der Verwaltung der Staatsangelegenheiten Theil haben, von welcher ihn außerdem die Zügellosigkeit der Demokratie zurückschrecken mochte, weil diese dem redlichen Staatsmanne einen günstigen Erfolg nicht versprach [4]).

---

1) Plat. Euthyd. p. 272; Menex. p. 235.

2) Xenoph. memorab. Socr. IV, 7. nr. 3. f.

3) Plat. Crito p. 52; cf. Phaedr. p. 230. Ueber die Feldzüge des Sokrates s. Plat. Charm. init.; apol. p. 28. e; conv. p. 219. e; Antisthenes ap. Athen. V. p. 216.

4) Plat. apol. p. 31; cf. de rep. VI. p. 496.

Nur einmal hatte er einigen Antheil an einer Staatsverhandlung als Vorsteher der Prytanen, wobei er zwar seine Ungeschicklichkeit in den Geschäften des öffentlichen Lebens [1]), aber auch seine Gerechtigkeitsliebe, mit Lebensgefahr gegen den Willen des Volks anstrebend, bewährte [2]). Dieselbe Gerechtigkeitsliebe beurkundete er auch später, als er einer ungerechten Anforderung der dreißig Tyrannen nicht weichen wollte. Wenn wir nun auf der einen Seite sehen, wie das ganze Leben des Sokrates durchdrungen war von der Liebe zur Gerechtigkeit und zu seinem Vaterlande bis zur Gefährdung seiner Person, und von der andern Seite, daß er doch nichts Politisches unternehmen wollte, um die Verwaltung seines Vaterlandes zu erhalten oder zu bessern, so finden wir die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs darin, daß er seinen Beruf in der Bildung der Jugend gefunden zu haben glaubte. Diesem Berufe folgend, hoffte er auch seinem Vaterlande am besten zu nützen, indem er der Meinung war, daß die wahre Staatsverwaltung von der Erziehung der Jugend ausgehen müsse, und daß es besser sei, Viele zu tüchtigen Bürgern und Verwaltern des Staats zu bilden, als selbst den Staat zu verwalten [3]).

Wann Sokrates angefangen habe, der Jugendbildung sich zu widmen, darüber findet sich keine sichere Nachricht; doch ist es bei seiner Bildungsweise, welche durch viele Versuche, die Wahrheit zu finden, hindurchgehend, erst spät

---

1) Plat. Gorg. p. 473.

2) Plat. ap. p. 32; Xenoph. hell. I, 7; memor. Socr. I, 1. nr. 18.

3) Xenoph. mem. I, 6. nr. 15; Plat. Euthyphr. p. 2.

zu einiger Sicherheit führen konnte, nicht unwahrscheinlich, daß er schon zu reifem Alter gekommen war, als er Andere zur Philosophie zu erregen begann [1]). In den Ueberlieferungen, welche in einiger Ausführlichkeit von ihm handeln, wird er uns fast durchgängig als Greis geschildert. Uebrigens dürfen wir wohl nicht der Meinung sein, daß er plötzlich diesem Berufe sich gewidmet habe; denn zwar wird sein Erforschen der Menschen in Rücksicht auf ihre Wissenschaft von einem Orakel hergeleitet [2]), aber eben dieses Orakel setzt schon voraus, daß er früher mit dem Chärephon gemeinschaftlich philosophirt habe, und es ist der Natur der Sache gemäß, daß sein Beruf zur Jugendbildung nur ganz allmälig sich ihm enthüllte, indem er an der That sah, wie sein Umgang Andere bessere und belehre. Er pries oder bot sich Niemandem als Lehrer an, sondern nur Jedermann erlaubte er, an seinem Umgange Theil zu nehmen [3]), und so mochte sich mit der Zeit unter Jungen und Aeltern die Meinung bilden, daß sein Umgang bildend und bessernd sei. Auf solche Weise entstand das, was Andere seine Schule nannten, d. h. die Gewohnheit Vieler,

---

1) Ganz ohne Grund nimmt Wiggers (Sokrates S. 30.) an, er habe ungefähr vom 30sten Jahre an die Jugend unterrichtet; an sich ist die Annahme Delbrück's (Sokrates S. 34.) nicht unwahrscheinlich, Sokrates habe 5 — 6 Jahre öffentlich philosophirt, als ihn Aristophanes auf die Bühne brachte (Ol. 89, 1.), so daß er etwa 40 Jahre bei seinem Auftreten alt gewesen sein würde. Doch scheint dagegen die Anekdote vom Eukleides Gell. noct. att. VI, 10. zu stimmen.

2) Plat. apol. p. 21.

3) Ib. p. 33.

täglich oder so häufig als möglich um ihn zu sein und an seinen Unterredungen Theil zu nehmen.

Dadurch kam er nun zu einem allgemeinen Rufe. Seine ganze Persönlichkeit mußte dazu beitragen, ihn nicht nur zu einer auffallenden, sondern auch zu einer anziehenden Erscheinung zu machen. Die Natur hatte ihn mit einem eben nicht schönen Aeußern ausgestattet. Seine eingebogene, aufgestülpte Nase, seine hervortretenden Augen, sein dicker Bauch gaben seiner ganzen Gestalt etwas Silenenartiges [1]), welches sehr wohl zu seinen Reden paßte, indem diese nicht selten einen versteckten Spott athmeten, und gegen allerlei hochtrabendes Wesen mit Laune sich äußerten. Dazu kam das Aeußere seines Aufzuges, welches seiner Armuth gemäß ärmlich war und, von allem Prunke fern, eine einfache und rauhe Lebensart verrieth, auch in der Haltung seines Körpers, in dem auffallenden Umherblicken, öftern Stehenbleiben etwas Ungewöhnliches bezeichnete, und gegen das Aeußere und die Lebensart der feinen Jünglinge, mit welchen Sokrates viel verkehrte, sehr abstechen mußte. Wenn nun hierdurch die Augen Aller auf ihn gerichtet wurden, so war nicht weniger die Art seines Umgangs geeignet, Viele ihm zu befreunden und in seinem Kreise festzuhalten. Sein Schüler Xenophon hat uns viele

---

1) Xenoph. symp. II, 19; IV, 19; V, 5; Plat. Theaet. p. 143; symp. p. 216. Ein Kenner alter Kunstwerke macht mich darauf aufmerksam, daß die Büsten des Sokrates keine hervorstehenden Augen zeigen. Allein es ist bekannt, daß die Bildsäulen des Sokrates erst nach seinem Tode gesetzt wurden, und daß die Alten in ihren Bildsäulen erst später oder wenigstens nicht allgemein nach porträtartiger Aehnlichkeit strebten.

Beispiele überliefert, wie er Andern in schwierigen Lagen Rath ertheilt, auch Hülfe verschafft hat, und erregt uns dadurch keine geringe Meinung von seinem Verstande für das thätige Leben. Aber vor allem wird, selbst von seinen Gegnern, die Kraft seiner Rede gerühmt und als fast unwiderstehlich geschildert [1]). Diese zeigte sich aber nicht sowohl in fortlaufendem Vortrage, als vielmehr in dem Gespräche, in welchem er, an das Unscheinbarste anknüpfend, von dem Bekanntesten zu dem weniger Bekannten fortschreitend, zu unerwarteten Ergebnissen zu führen wußte, eine Lehrart, welche ihm Viele nachgeahmt haben, und welche noch jetzt von ihm ihren Namen führt. Dieses Verfahren ist übrigens von zu großer Bedeutung für seine Lehre, als daß wir es uns nicht versparen sollten, später genauer über dasselbe zu handeln. So können wir auch hier nur ganz im Allgemeinen den Inhalt und das Eigenthümliche seiner Gespräche angeben. Hauptsächlich bezogen sie sich wohl auf sittliche Untersuchungen über häusliches und öffentliches Leben; aber dabei waren doch auch gewiß andere Gegenstände der Wissenschaft oder der Meinung nicht ausgeschlossen, indem Sokrates es sich besonders zum Geschäft machte, die falsche Weisheit sowohl der Politiker, als auch der Sophisten, ja selbst der Künstler und anderer Männer, welche den Ruf größerer Einsicht hatten, in ihrer Blöße zu zeigen. Hieran erfreuten sich viele der Jünglinge, welche ihn zu begleiten pflegten, und ahmten

---

1) Plat. apol. init.; conv. p. 215. f.; Aristoxenus ap. Cyrill. contra Julian. VI. p. 185. ed. Spanh. Ueber die ἀσχημοσύνη des Sokrates in seinen Reden, welche hierbei erwähnt wird, s. Engelhardt ad Plat. Euthyphr. p. 130.

der berühmten Sokratischen Ironie nach, in welcher Sokrates sich selbst als einen Lernbegierigen denen darzustellen pflegte, deren eingebildete Weisheit er zu beschämen gesonnen war. Es darf auch nicht unerwähnt bleiben, daß wir in dem belehrenden Umgange des Sokrates, so wie er uns beschrieben wird, Eins in einem ausgezeichneten Grade zu finden glauben, nämlich die Geschicklichkeit, sich den Vorstellungsweisen Anderer anzupassen, und Jedem nur das zu sagen, was er verstehen, und so zu sagen, wie er es verstehen konnte. Diese Kunst, zu verschweigen, anzudeuten und auszusprechen, möchte man schon aus den verschiedenen Auffassungen, welche seine Lehre von seinen Schülern erfuhr, abnehmen können; sie zeigt sich aber auch in den verschiedenen Standpunkten, von welchen er in seinen Untersuchungen ausging, bald hier, bald da anknüpfend, und macht einen wesentlichen Theil der Mischung von Ironie und Ernst aus, welche den Charakter seiner Reden bezeichnet. Wenn man bedenkt, wie er, in einem schreiblustigen Zeitalter lebend und hinlänglich unterrichtet, um seine Ansichten aufzeichnen zu können [1]), auch gewiß nicht ohne den Willen, seine Gedanken der Nachwelt zu bewahren, doch niemals versucht hat, das, was er über Leben und Wissenschaft gefunden hatte, in eine Schrift zusammenzustellen, oder auch nur seinen Schülern zusammenhängend

---

1) Aristoxenos freilich (ap. Plut. de malignitate Herod. 9.) nennt ihn ἀπαίδευτον καὶ ἀμαθῆ καὶ ἀκόλαστον; dies setze ich aber nur als Probe der Glaubwürdigkeit dieses Schriftstellers hierher. Wußte doch Sokrates Verse zu machen, eine Hymne zum Lobe des Apollon und Fabeln nach dem Aesopos. Plat. Phaed. p. 60.

mitzutheilen, so kann man wohl nicht zweifeln, daß er auf das lebhafteste davon durchdrungen war, daß ein jedes Lehren nur von der richtigen Erkenntniß über den Charakter und die Bildung des Lernenden ausgehen solle, und deswegen fingen auch alle seine Unterredungen mit dem Erforschen dessen an, mit welchem er sich unterredete. Daß hierbei immer nur einzelne Punkte und Seiten seiner Meinung hervortreten konnten, versteht sich von selbst; aber wenn deswegen zu fürchten war, daß seine Wissenschaft überhaupt nur einseitig aufgefaßt werden möchte, so mochte er sich darauf verlassen, daß für den, welcher ihn zu verstehen fähig wäre, sein ganzes Leben Erläuterung seiner einzelnen Worte sein werde. Hieraus aber erhellt auch zur Genüge, wie leicht es geschehen konnte, daß seine Bestrebungen einseitig, schief und in einem ganz falschen Lichte aufgefaßt wurden; denn die Meisten sind freilich unfähig, die Lehre eines ganzen Lebens zu begreifen.

So mag es auch denen gegangen sein, welche im Gericht ihn für schuldig erkannten. Mit Recht hat man den Tod dieses Mannes immer für ein sehr bedeutsames Gewicht in der Wage seiner Wirksamkeit gehalten. — Sokrates, nachdem er viele Jahre in seiner gewohnten Weise zu Athen gelebt und gelehrt hatte, wurde wegen seiner Meinungen und seiner Lehre vor Gericht gefordert, zum Tode verurtheilt, und trank im 70sten Jahre seines Alters, 399 Jahre vor Christi Geburt (Ol. 95, 1.), den Giftbecher. Wer diese Thatsache hört, und dabei den Charakter des Sokrates sich vorstellt, kann des Staunens nicht leicht sich enthalten. Wenn man aber die Sache in ihrem Zusammenhange mit allen damaligen Verhältnissen der Zeit

betrachtet, so wird man sie nicht so sehr wunderbar finden. Denkt man sich freilich den Sokrates, wie er unsern Augen erscheint, von dem Lobe seiner erprobten Schüler, von dem ganzen Erfolge seiner Wirksamkeit verherrlicht, so muß man erstaunen über den Leichtsinn oder den Frevel der Volksrichter, welche ihn verdammten. Aber es ist nichts Seltenes, daß die Mitwelt verkennt, was die Nachwelt bewundert. Wir brauchen nicht weit in die Geschichte zurückzugehen, um zu finden, wie Philosophen bei ihren Zeitgenossen der Verleumdung mit Erfolg bloßgestellt wurden. Die Ankläger des Sokrates waren an sich nicht sehr bedeutend; Meletos, der Hauptankläger, ein junger Dichter, Anytos, ein Demagog, und Lykon, ein Redner, diese beiden als Mitankläger, konnten eben keine große Partei gegen ihn aufstellen; sie scheinen auch weniger durch persönliche Feindschaft, als durch die Meinung, welche in ihrem Kreise galt, zur Anklage bewogen worden zu sein. Daß diese Meinung gegen den Sokrates ziemlich allgemein war, möchte man wohl aus der Art schließen, wie Sokrates von den Komödienschreibern, besonders vom Aristophanes, behandelt wurde; dies erkennt auch die Vertheidigungsrede an, welche Platon dem Sokrates in den Mund legt [1]). Die Anklage lautete dahin, Sokrates frevle, indem er die Götter, welche der Staat annehme, nicht annehme, sondern anderes neues Dämonisches einführe; er frevle auch, indem er die Jünglinge verderbe [2]). Ein jeder Punkt dieser Anklage konnte denen, welche nur aus einzelnen Aeußerungen des

---

1) Pag. 18. 19.

2) Xenoph. mem. I, 1. nr. 1; Plat. ap. p. 24; Diog. Laert. II, 40.

Sokrates urtheilten, sehr wahrscheinlich gemacht werden. Dies muß uns einleuchten, wenn wir bedenken, wie Sokrates Scherz und Ernst in seinen Reden mischte, selten seine volle Meinung aussprach, oft auch wohl Voraussetzungen gelten ließ, um nur das Unzusammenhangende oder Widersprechende in den Meinungen Anderer zu zeigen. Was den ersten Punkt der Anklage betrifft, daß Sokrates nicht an die Götter des Staats glaube, so ist sie freilich nach allen Ueberlieferungen, welche wir über ihn besitzen [1]), ganz ungegründet; aber bei Rechtshändeln der Art, von welcher der Sokratische war, gilt mehr die allgemeine Meinung, welche über eine Klasse von Leuten sich gebildet hat, als die Kenntniß der Persönlichkeit des Angeklagten. Nun hatte sich Sokrates als einen Philosophen gezeigt, deren Streit gegen die Volksreligion ziemlich allgemein war, und seine Uebereinstimmung mit dieser Art von Leuten auch in diesem Punkte wurde vorausgesetzt [2]), und wenn er auch im Lehren und im äußern Leben seine Verehrung gegen die Volksgötter zeigte, so ließ es sich doch auch nicht leugnen, daß er die Meinung, von welcher viele der frühern Philosophen zur Verwerfung der Vielgötterei geführt worden waren, theilte, daß nämlich ein höchster Gott über alle menschliche Dinge gebiete. Wer nun hierauf sah, und bemerkte, wie in der Sokratischen Schule viele rohe Vorstellungen über das Göttliche bekämpft wurden, auch selbst Schüler des Sokrates zur Verachtung der Volksreligion

---

1) Man müßte denn die Wolken des Aristophanes in diesem Punkt für einen wahrhaften Zeugen ansehn.

2) Plat. ap. p. 18. 23. 26. 28.

gekommen waren, der konnte bei unzulänglicher Kenntniß des Sokratischen Wesens und bei Abneigung gegen das Treiben der Philosophen und Sophisten wohl zu der Meinung geführt werden, daß alles Reden des Sokrates über die Götter des Staats und alle Verehrung, welche Sokrates diesen zollte, nur aus Nachgiebigkeit gegen die Meinungen des Volks oder aus einer andern Art von Heuchelei stamme. Der zweite Anklagepunkt, daß Sokrates neues Dämonisches einführe, stützte sich auf die seltsame Weise, wie er davon zu sprechen pflegte, daß ihm etwas Dämonisches geschehe [1]). Dies war allerdings auch aus alterthümlicher Ansicht von der Religion zu erklären; aber daß es zu Mißverständnissen die nächste Veranlassung geben mußte, das haben ja wohl auch hinlänglich die mancherlei Meinungen gelehrt, welche in späterer Zeit über das Dämonion des Sokrates geherrscht haben. Aber der dritte Satz der Anklage, daß er die Jünglinge verderbe, war wohl derjenige, welcher das meiste Gewicht in der Meinung der Richter hatte. Das Verderben, welches man meinte, war die Entwicklung einer neuen Sitte, einer neuen Bildung und Erziehungsweise, welche Sokrates zwar nicht allein machte, welche aber zu seiner Zeit und nicht ohne bedeutende Mitwirkung von seiner Seite sich erzeugte. Schon früher haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß jetzt ein Kampf sich entwickelt hatte zwischen dem Altväterlichen und der Gesinnung einer neuen Zeit, und daß sich nach der Veränderung der sittlichen Bestrebungen auch eine Umbildung der Erziehung ergeben mußte, wie sich dies zu-

---

1) Plat. Euthyphr. p. 3; Xenoph. ap. 12.

erst an dem Beifall beurkundete, welchen die Sophisten als Lehrer gewannen [1]). Nun wurde Sokrates auch als ein solcher Lehrer der neuern Art angesehen [2]), und man kann nicht leugnen, daß er es wirklich war, indem er die philosophische Entwicklung des Geistes als die wahre Vollendung menschlicher Bildung ansah. Diese gedachte er als Heilmittel gegen die Gebrechen der Zeit zu gebrauchen, während die Gegner der neuern Erziehung in der Philosophie und in dem wissenschaftlichen Kram den nagenden Krebsschaden witterten, und in der That die vorgeschrittene Zeit auf ihren frühern Standpunkt zurückdrehen wollten. Nun kam hinzu, um diese Partei noch mehr zu reizen, daß man jetzt nach Beendigung des peloponnesischen Krieges und nach Vertreibung der dreißig Tyrannen das Unglück, welches die Verwilderung der Sitten über Athen gebracht, stärker zu fühlen begann, und daß zwei der Männer, welche dem athenischen Volke die größesten Uebel bereitet hatten,

---

1) Denkmale dieses Kampfes sind uns erhalten worden besonders in den Komödien des Aristophanes, von der andern Seite in den Schriften des Platon, in welchen jedoch schon ein Vergleich zwischen beiden Parteien versucht wird. S. besonders den Anfang des Laches.

2) S. Süvern über die Wolken des Aristophanes S. 24. f., welche Schrift überhaupt über das Verhältniß des Sokrates zu seiner Zeit zu vergleichen ist. Daß gegen den Sokrates eine sehr verbreitete Meinung und nicht bloß eine plötzliche Aufwallung oder eine beschränkte Feindschaft war, ersieht man daraus, daß Xenophon noch über 5 Jahre nach der Verurtheilung des Sokrates seine Denkwürdigkeiten zur Vertheidigung seines Lehrers zu schreiben für nöthig hielt. Ueber die Zeitrechnung s. Boeckh de simultate, quam Plato cum Xenoph. exercuisse fertur, p. 19.

Alkibiades und Kritias [1]), in genauerem Umgange mit dem Sokrates gewesen waren. Nachdem man nun in der Staatsverwaltung zur Solonischen Verfassung einigermaßen zurückgekehrt war, mochte man auch in der Erziehung das Alte wiederherzustellen streben, und zu diesem Zwecke mußte Sokrates fallen [2]). Aus allem diesen sieht man nun wohl, daß genug Scheinbares vor Richtern, welche der allgemeinen Meinung folgten, gegen den Sokrates gesagt werden konnte. Auf seine Rechtschaffenheit kam es nicht an; genug, wenn er der Partei gefährlich schien. Daß man darauf schnell seinen Tod beschloß, das kann nicht befremden in einer Zeit, von welcher Thukydides sagt, daß sie Leidenschaftlichkeit mehr als Besonnenheit, Klugheit mehr als Rechtschaffenheit geschätzt habe, und von einem Volke, wie das athenische, welches heftige Beschlüsse zu fassen liebte. Unter den vielen Gräueln, welche das freie Volk Athens in Parteiungen beschlossen hat, kann die Verdammung des Sokrates nur als ein Geringes erscheinen.

Bei solchen Verhältnissen, und wenn man überdies bedenkt, daß Sokrates in seiner Vertheidigungsrede nicht nach Art anderer Angeklagten dem Volke Mitleiden durch

---

1) Xenoph. mem. I, 2. nr. 12; Aeschin. contra Timarch. p. 24. Steph. Auch Theramenes kann vielleicht hierher gezählt werden. Diod. Sic. XIV, 5.

2) Die Richter über den Sokrates werden daher auch als solche bezeichnet, welche vor den Dreißig geflohen, und nachher die Dreißig verjagt hatten. Plat. ap. p. 21. Diesen Demokraten mochte Sokrates auch wohl als Aristokrat erscheinen. Vergl. Xenoph. memor. IV, 6. nr. 12; Plat. Menex. p. 238.

Klage und Beifall durch Schmeicheleien abzugewinnen suchte, sondern im stolzen Bewußtsein seiner Unschuld, ohne Furcht vor dem Tode, vielleicht im Verlangen nach ihm [1]), kühn den Richtern trotzte, und statt süßer Worte bittere Lehren vernehmen ließ, kann man sich nicht wundern, daß er für schuldig erkannt wurde; auch scheinen sich die Zeitgenossen nicht darüber gewundert zu haben, sondern nur dies war ihnen auffallend, daß er nur durch eine Mehrheit von fünf oder sechs Stimmen unterlag [2]). Ja vielleicht hätte er noch der Todesstrafe entgehen können, wenn er in der Abschätzung seiner Strafe sich hätte demüthigen wollen; aber er verschmähte es, sich abzuschätzen, weil dies heißen würde, sich für schuldig erkennen [3]), und dieser Stolz des Verurtheilten entrüstete die reizbaren Athener so sehr, daß achtzig von den Richtern, welche vorher für seine Unschuld gestimmt hatten, jetzt für seinen Tod stimmten. Hierin sieht man nun allerdings, daß auch ein vorübergehender Zorn auf sein Todesurtheil einwirkte, und man darf daraus schließen, daß dem mächtigen Vorurtheil, welches ihm entgegen war und entgegen sein mußte, doch der Ruf seines rechtschaffenen Wandels ein großes Gegengewicht entgegensetzte. Als Sokrates zum Tode verurtheilt war, hielt er noch eine kurze Anrede an seine Richter [4]), in welcher

er

---

1) Xenoph. apol. Socr. 5 f; Mem. IV, 8. nr. 6 f.

2) Plat. apol. p. 24. 36.

3) So erzählt es die Apologie (23.), welche wir unter dem Namen des Xenophon besitzen. Die Art, wie Sokrates nach der Platonischen Apologie sich abschätzte, ist einer Nicht-Abschätzung gleich zu achten. Vergl. Cic. de orat. I, 54; Diog. L. II, 41. 42.

4) Es scheint dies nicht gewöhnlich gewesen zu sein, wird aber in

er zuletzt seine Verachtung des Todes ausdrückte. Platon läßt ihn zum Schluß die erhabenen Worte sagen: „Doch nun ist es Zeit zu gehen, mir um zu sterben, euch um zu leben; wen aber von uns beiden das bessere Loos trifft, ist Allen verborgen, außer nur Gott.“

Nach seiner Verurtheilung lebte Sokrates noch dreißig Tage wegen des Festes der Theorie, welches eben gefeiert wurde und bei welchem kein Verurtheilter hingerichtet werden durfte. Diesen Zeitraum brachte er im Gefängnisse meistens in Gesprächen mit seinen nächsten Freunden zu. Einer seiner ältesten Freunde, Kriton, welcher für ihn Bürgschaft geleistet, hatte alles dazu vorbereitet, daß er sicher entfliehen könnte; aber er wies dies von sich und zog vor, den Gesetzen gehorsam zu sterben. Platon hat dies Gespräch mit dem Kriton und die letzte Unterredung des Sokrates mit seinen Freunden aufgezeichnet, unstreitig nicht wie sie gehalten worden, denn Platon war selbst nicht zugegen, aber doch mit einzelnen Zügen geschmückt, welche die Eigenthümlichkeit des Sokrates bezeichnen und wahrscheinlich aus den Erzählungen seiner Freunde entnommen waren. Es ist eins der rührendsten, aber auch eins der erhebendsten Schauspiele, ihn die letzten Stunden seines Lebens mit seinen Freunden zubringen zu sehen, sie unterrichtend und zuletzt ermahnend, seinen Lehren gemäß zu leben. Dies werde ihm der beste Dank sein. Kriton versprach es im Namen seiner Freunde und man kann sich

---

den beiden Apologien erzählt, welche seinen Rechtshandel uns veranschaulichen, freilich auf sehr verschiedene Weise, wie sie denn beide wohl nur einzelne Gedanken wiedergeben, welche Sokrates geäußert hatte.

denken, welchen Eindruck dies auf alle Gegenwärtige machte. Seine letzten Reden handelten von der Unsterblichkeit der Seele und daß der Tod nichts anderes als eine Veränderung des Aufenthalts sei; daß diese ihm glücklich geschehe, flehte er die Götter an. Seine weinenden Freunde tröstete er, als er schon den Giftbecher getrunken hatte und in der erhabenen Ruhe seines Geistes, welche alle seine Worte beurkunden, sieht man, wie ihn wahrhaft die Philosophie, welche er als Sehnsucht nach dem Tode schilderte, ergriffen hatte. Seine letzten Worte waren: „Kriton, dem Asklepios sind wir einen Hahn schuldig; wohlan gebt ihm denselben und vernachlässigt es nicht!" Er wollte damit anzeigen, daß der Tod die letzte Genesung sei [1]).

So starb dieser seltene Mann. Den Saamen seiner Wissenschaft hat er in Anderer Seelen zurückgelassen und da hat er fruchtbare Wirkung gehabt; Andere haben seine Lebensweise nachahmen, vielleicht zu noch höherer Vollkommenheit des Sittlichen gelangen wollen; aber man sagt vielleicht nicht zu viel, wenn man, eingestehend, daß unter den spätern Griechen in einzelnen Zweigen Vortrefflicheres geleistet worden, behauptet, keiner seiner Nachfolger habe diese schöne Mischung menschlicher Bestrebungen zu solcher Uebereinstimmung vereinigt und sei in Besonnenheit und Begeisterung, in Leben und in Wissenschaft so gleichmäßig gewesen, als Sokrates. In den Zeiten, in welchen die handelnde Kraft eines Volkes zu ermatten beginnt und als Ergebniß geistiger Anstrengung das wissenschaftliche Be-

---

1) Dies ist die wahrscheinlichste Auslegung. Man vergl. Platon's Phädon, besonders den Anfang und das Ende.

wußtsein zurückläßt, pflegt es zu geschehen, daß in ausgezeichneten Menschen die rein menschlichen Bestrebungen mit gleicher Frische auf das Handeln, wie auf das Wissen gerichtet sich finden. Später zeigt sich selten solche Vollendung.

Um den Charakter des Sokrates in seiner ganzen Eigenthümlichkeit anschaulich zu machen, müssen wir noch einige Züge desselben erwägen. Sokrates war ganz ein Grieche, wie in Tugenden, so in Fehlern. Daher erscheint ihm die Sittlichkeit immer in Beziehung zu dem Politischen. In den streitsüchtigen Zeiten, in welchen er lebte, mußte es als nothwendig erscheinen, sich selbst gerüstet zu halten gegen seine Feinde und auch Andern Beistand gegen die ihren leisten zu können. Deswegen ist dem Sokrates die wahre männliche Tugend die Kraft, seinen Freunden so viel als möglich zu nützen und seinen Feinden so viel als möglich zu schaden [1]). Dadurch sollte zwar nicht eine edle Gesinnung und ein gesetzmäßiges Betragen auch gegen die Feinde ausgeschlossen werden, doch leuchtet dabei die Einsicht keineswegs hindurch, daß jede Feindschaft nur als ein vorübergehendes Uebel behandelt werden solle. Diese Ansicht des Lebens herrscht nun auch durchaus in dem Betragen des Sokrates gegen seine Feinde; denn obgleich er sich sehr leidend gegen ihre Angriffe verhielt und

---

1) Xenoph .mem. II, 2. nr. 2; 3. nr. 14; hier ist nur von Kriegsfeinden die Rede; aber II, 6. nr. 35. auch von andern Feinden. Dankbarkeit gegen die Kriegsfeinde wird in der zuerst angeführten Stelle empfohlen. Cf. Arist. rhet. II, 3. *καὶ διὸ Σωκράτης οὐκ ἔφη βαδίζειν ὡς Ἀρχέλαον· ὕβριν γὰρ ἔφη εἶναι τὸ μὴ δύνασθαι ἀμύνασθαι ὁμοίως εὖ παθόντα ὥσπερ καὶ κακῶς.*

nichts Gesetzwidriges gegen sie unternehmen wollte, so sieht man doch in den beiden Vertheidigungsreden, welche ihm in den Mund gelegt werden, daß er nicht eben in milder Gesinnung von ihnen schied. Das vorherrschend Politische in seiner Tugend zeigt sich auch in seiner Liebe zu seiner Vaterstadt [1]) und in dem etwas trotzigen Freiheitssinn, welcher ihm nicht erlaubte zum Tyrannen Archelaos zu gehen, weil er ihm nicht Gleiches mit Gleichem vergelten könne [2]). Bei dieser politischen Tugend tritt nun das häusliche Leben sehr zurück; die berüchtigte Bösartigkeit der Xantippe, seiner Frau, gegen ihren Mann und ihre Kinder [3]) läßt uns ein nicht ungestörtes Familienleben ahnden und wenn man bemerkt, daß Sokrates seine häuslichen Angelegenheiten vernachlässigte, seiner Philosophie allein lebte [4]), und seiner Frau und seinen Kindern eben keine große Aufmerksamkeit erwies [5]), so möchte man sich wohl für berechtigt halten, ihm ganz im Charakter des griechischen Alterthums eine geringere Beachtung des Fa-

---

1) Plat. ap. p. 30.

2) Arist. l. l.

3) Xenoph. symp. II, 10. *χαλεπωτάτη γυναικῶν*; memor. II, 2. Sie wird als bösartig geschildert und bedient sich arger Schmähreden gegen ihren Sohn, doch ist sie nicht *κακονοῦς* gegen ihn. Die Schilderung der gegen ihren Mann unwilligen Frau, weil er mit den Staatsgeschäften sich nicht befassen will und ihr auch nicht viel Aufmerksamkeit beweist, b. Plat. de rep. VIII. p. 549, hat so eigenthümliche Züge, daß ich mich nicht enthalten kann, darin eine Anspielung auf die Verhältnisse des Sokrates zur Xantippe zu muthmaßen.

4) Plat. ap. p. 23.

5) Xenoph. symp. l. l.; Plat. Phaed. p. 60.

milienlebens als der öffentlichen Angelegenheiten zuzuschreiben.

Zu der alterthümlichen Farbe seines Charakters gehört auch die Art seines Umgangs mit jüngern Freunden. Wir wissen, daß diese ihm oftmals zum Vorwurf gemacht worden ist als unanständig und unsittlich [1]; seine Freunde jedoch haben ihn offen gegen den Schein vertheidigt, welchen seine Vertraulichkeit mit schönen Jünglingen und die Art, wie er sich als ihren Liebhaber zu bekennen pflegte, gegen ihn erregen mochten. Daß Sokrates zu wohlgebildeten Jünglingen sich hielt, lag in seinem Bestreben, das heranwachsende Geschlecht zu bilden, weswegen auch von ihm gesagt wird, jeder in der Blüthe des Alters Stehende sei ihm als schön erschienen; es mochte jedoch dabei auch das Wohlgefallen an körperlicher Schönheit und die Meinung, daß der Körper der Ausdruck der Seele sei, zum Grunde liegen. Wenn er sich aber als einen Liebhaber der Schönen bekannte, so war dies theils Ironie, theils der Ausdruck der allgemeinen Lust, welche er an lernbegierigen Jünglingen hatte, in ihnen die Hoffnung künftiger Zeiten erblickend. Dies zeigt sich denn überhaupt als der alterthümlichen Sitte angemessen, in welcher bei dem Zurücktreten der Frauenliebe das Verhältniß der männlichen Jugend zum männlichen Alter einen zartern, aber darum auch zur Ausartung geneigten Charakter angenommen hatte [2].

---

1) Die Quelle dieses Vorwurfs scheint die dem Aristippos untergeschobene Schrift περὶ παλαιᾶς τρύφης gewesen zu sein. Cf. Luzac de digamia Socr. p. 108.

2) Man vergleiche besonders Xen. mem. IV, 1. nr. 2; conv. 8.

Wenn man aber die Eigenthümlichkeit des Sokrates in ihrem rechten Lichte auffassen will, so muß man das bewegende Princip seines Lebens hauptsächlich in seiner alterthümlichen Religiosität erkennen. Zweies vornehmlich macht eine ausgezeichnete Erscheinung aus diesem Manne, welches sich selten in einem so hohen Grade vergesellschaftet findet, ein von lebhaften und starken Gefühlen erregtes Gemüth und die Besonnenheit, welche sein Leben beherrschte. Zuweilen zwar scheint es, als wenn seine Gefühle ihm zu mächtig geworden wären. So geschah es ihm wohl, daß wenn er zum Gastmal ging, irgend ein Gedanke ihn so lebhaft ergriff, daß er plötzlich stehen blieb, bis die übrigen Gäste die Hälfte der Mahlzeit vollbracht hatten [1]), oder gar, daß er mitten im Geräusche des Feldlagers in Nachsinnen versunken von einem Morgen bis zum andern an derselben Stelle feststand, bis die Sonne aufging, an welche er sodann sein Gebet richtete [2]). Dies sind Ausbrüche einer gewaltig von ihrem Gegenstande gefesselten Seele, welche wohl einer Abwesenheit oder Entrückung der Seele ähnlich sehen; doch meistens wußte er solche Regungen zu bemeistern und ironisch pflegte er sich über alle die Zustände auszulassen, in welchen der Geist

---

nr. 22; Plat. conv. p. 216 f.; 222; Charm. p. 154. Man muß bemerken, daß die Knabenliebe bei den Alten zum Theil die Stelle einnahm, welche bei uns die Empfindsamkeit und die Galanterie gegen das zweite Geschlecht erfüllt. Eine jede Vergleichung hinkt; wer weiß dies nicht? Aber man sieht wohl, daß Sokrates dieser Elemente der Sitte in seiner Weise und zu seinen Zwecken sich bedienen konnte.

1) Plat. conv. p. 174 f.

2) Ib. p. 220.

nicht ganz bei sich und seinen Verhältnissen ist [1]). Wer wird nun daran zweifeln, daß er die Zeiten, in welchen er von seinem lebendigen Gefühle ergriffen war, nicht wegen des Gefühls, welches in ihnen herrschte, tadeln wollte, sondern nur wegen des Uebergewichts, welches das Gefühl seiner Besonnenheit abgewonnen hatte? Wer es wollte, der blicke nur auf die Meinung, welche Sokrates von seinem dämonischen Zeichen hatte [2]). Dieses Zeichen, welches ihm von Jugend auf geschah und besonders häufig in der letzten Zeit seines Lebens, mahnte ihn ab von mancherlei Handlungen, welche er zu unternehmen im Begriff war, woraus sich denn auch anderes über das, was er zu thun habe, schließen ließ [3]); es bezog sich dieses Zeichen auch auf die Handlungen Anderer und wurde von dem Sokrates angesehn als eine besondere, ihm eigene Gabe der Götter, welche er jedoch auch Andern nicht absprach, als eine innere Stimme, über welche keine weitere Auskunft zu geben sei [4]). Wenn nun jemand hierunter

---

1) Die vorherbeschriebenen Zustände würden die Alten unter den Begriff der Manie gefaßt haben. Die Manie aber ist dem Sokrates der Weisheit, der klaren Einsicht entgegengesetzt. Xen. mem. III, 9. nr. 6. Dahin gehört auch der Enthusiasmus. Plat. ap. p. 22. cf. Nitzsch Plat. Io proleg. c. 4.

2) Gegen die Meinung Späterer, daß Sokrates sich einen besondern Dämon oder Genius zugeschrieben habe, verweise ich auf Schleiermacher's Anm. zu s. Uebersetz. der Plat. Apologie p. 432 f. Vergl. Plat. Euthyphr. p. 3; Phaedr. p. 242; Euthydem. p. 272; apol. p. 40.

3) Auf diese Weise lassen sich die verschiedenen Ueberlieferungen über diesen Gegenstand beim Platon und beim Xenophon vereinigen. Man s. Xen. mem. I, 1, nr. 4; Plat. ap. p. 31. und die Ausleger zu diesen Stellen.

4) Xenoph. ap. 12; Plut. de gen. Socr. 20. Von den Prophe-

eine eigenthümliche Reizbarkeit seines Gefühls, welche sich als Ahndungsvermögen aussprach, verstehen will, so wird er nicht weit vom Ziele getroffen haben; nur muß er nicht glauben, daß er dadurch den Sokrates gegen den Vorwurf des Aberglaubens vertheidigen könne. Denn seine Meinung von dem dämonischen Zeichen verbindet sich auf das Genaueste mit seiner Verehrung nicht nur Gottes, sondern auch der Götter, wie sich darin offenbart, daß er überhaupt die Mantik empfielt, als Ergänzung für unsere Unwissenheit über zukünftige und ungewisse Dinge [1]), daß er dem Xenophon räth, über seine Unternehmung nach Asien den delphischen Gott um Rath zu fragen [2]), daß er Traumerscheinungen zu trauen geneigt ist [3]) und den Göttern des Hauses und des Staates fleißig opfert und zu opfern empfielt [4]). In diesem Aberglauben ist nun zweierlei wohl zu unterscheiden, das, was ihm aus den Meinungen seines Volkes überkommen war, und das, was aus seinen eigenen Erfahrungen sich ihm gebildet hatte; es ist Aberglaube in beiden Richtungen, aber sehr ehrwür-

---

zeiungen des Sokr. s. Xen. mem. I, 1. nr. 4; ap. 13; Cic. de div. I. 54. Xenophon sagt, alle seine Prophezeiungen wären eingetroffen; Cicero führt die Schrift eines gewissen Antipatros an, in welcher die Prophezeiungen des Sokr. gesammelt waren. Es finden sich deren in dem Pseudo-Platonischen Theages p. 128. c. f. Neuere haben in dem dämonischen Zeichen die Stimme des Gewissens wiedererkennen wollen; darauf führen aber die Ueberlieferungen nicht.

1) S. besonders Xen. mem. I, 1. nr. 6. f.

2) Xen. anab. III, 1. Xenophon giebt hiervon freilich einen andern Grund an.

3) Plat. Phaed. p. 60, e; Crito p. 44; ap. p. 33.

4) Eine recht feierliche Versicherung seines Glaubens an die Götter findet sich Plat. ap. p. 35.

diger Aberglaube. Denn, was die erste Richtung betrifft, wer in alterthümlichen Ueberlieferungen seines Volkes auferzogen, an ihnen festhält, so lange nicht Besseres an ihrer Stelle sich darbietet, und so weit die Entwicklung seiner Vernunft nicht widerspricht, der erscheint uns lobenswerther als der leichtsinnige oder voreilige Spötter. Was aber das dämonische Zeichen des Sokrates betrifft, so hat es mit seinem übrigen Aberglauben den guten Grund in seinem Glauben an den Beistand, welchen die Götter der unzulänglichen Kraft der Guten gewähren [1]) und in der gewissenhaften Aufmerksamkeit, welche er auf die Regungen seines Innern wandte [2]). In diesen mußte er bei der Fülle seines Gemüths manches Unwillkürliche und Unbewußte finden, welches er, über alles nachzudenken gewohnt, da er es nicht von sich selbst ableiten konnte, auf einen göttlichen Ursprung zurückführte und als das Zeichen ansah, welches die Götter den Guten zu gewähren geneigt seien. Dies sieht man am meisten daraus, daß er beim Xenophon [3]) den Euthydemos ermahnt, er solle nur nicht dahin streben, die Gestalten der Götter selbst zu sehen, sondern sich begnügen, ihre Werke erkennend sie zu verehren, und dann werde er wohl finden, daß er mit dem dämonischen Zeichen Recht habe; wobei er denn offenbar voraussetzt, daß in jeder frommen und auf die äußere Erscheinung verzichtenden Seele dieses göttliche Zeichen sich darthun werde. Aber sorgfältig suchte Sokrates zu verhüthen, daß nicht das gläubige Vertrauen auf den Bei-

---

1) Xenoph. mem. IV, 7. nr. 10; Plat. ap. p. 40. bis zu Ende.
2) Xenoph. mem. IV, 3. nr. 13.
3) L. l.

stand und die Eingebungen der Götter zerstörend oder verwirrend in das vernünftige Leben der Menschen eingreife; denn eben so wenig, lehrte er, sind die bei Sinnen, welche bei Dingen menschlicher Einsicht Götterspräche verlangen, als die, welche allein mit menschlicher Einsicht alles leiten wollen [1]).

Wenn man nun sieht, wie diese religiösen Regungen, auf alten Ueberlieferungen und innerem Gefühle gegründet, das ganze Leben des Sokrates durchdringen, so kann man wohl nicht daran zweifeln, daß Platon die Gesinnung des Sokrates mit voller Wahrheit wiedergab, wenn er ihn in der Vertheidigungsrede sagen läßt, daß sein Geschäft, die Menschen zu prüfen, zu ermahnen und anzuregen, ihm als ein vom delphischen Gott bestimmter Beruf erschien, von welchem er eben so wenig weichen dürfe, als der Krieger von seinem Posten. Dafür berief er sich nicht nur auf Träume und andere Zeichen, durch welche ein göttliches Geschick verkündet wird, sondern auch auf den Ausspruch des delphischen Gottes selbst, dem Chärephon, seinem Jugendfreunde, ertheilt, daß Sokrates der weiseste der Menschen sei [2]), einen Ausspruch, welchen er sich nicht anders zu erklären wußte, als durch die Annahme, der Gott habe dadurch andeuten wollen, die menschliche Weisheit sei überhaupt von geringem Werthe und der weiseste sei der, welcher ihren geringfügigen Werth erkannt habe. So lebte nun auch Sokrates, von diesem göttlichen Rufe getrieben, und daß er ihm Ernst war, hat er

---

1) Xen. mem. I, 1. nr. 9.

2) Plat. ap. p. 21; 33.

durch sein ganzes Leben und am meisten durch seinen Tod bewiesen. Wir aber dürfen hinzusetzen, daß auch hierin seine Einsicht in die Geringfügigkeit der menschlichen Weisheit sich bewährt hat, indem ihn wohl ein göttlicher Beruf trieb, aber ein göttlicher Beruf, welchen er selbst nicht kannte; denn die Wirkung seines Lebens ist nicht ohne göttliche Schickung, aber auf eine ganz andere Weise ist sie ausgeschlagen, als er selbst geahndet hat. Er gedachte, durch das Wissen auf das sittliche Leben zu wirken, aber er hat nur die eine Hälfte seines Strebens erreicht, indem er von der Betrachtung des sittlichen Lebens aus auf das Wissen gewirkt hat.

Wenn wir uns nun von der Schilderung seines Lebens und seines Charakters zu der Untersuchung seiner Lehren wenden, so finden wir uns dabei in einer unerfreulichen Lage, indem die Zeugen über sein Leben viel zuverlässiger sind, als über seine Philosophie [1]). Des Xenophon Denkwürdigkeiten des Sokrates, welche unter den übrigen Schriften dieses Mannes über den Sokrates am meisten einen geschichtlichen Werth haben, befriedigen über seine Philosophie sehr wenig, indem der Mann, welcher wohl zuweilen auf die Philosophie einen misbilligenden Blick wirft [2]) und so gar nicht auf das Erklären der Begriffe, den Mittelpunkt der Sokratischen Wissenschaft, sich

---

1) Vergl. Schleiermacher über den Werth des Sokrates als Philosophen, in den Abh. der Berl. Akad. d. W. 1814—15. S. 39. f.; Brandis Grundlinien der Lehre des Sokr. im Rheinischen Archiv I, 1. St. S. 118 f.

1) Vergl. d. Stellen b. Sturz lex. Xenoph. unter φιλόσοφος und σοφιστής.

versteht [1]), nicht im Stande war, ein gültiger Abschätzer Sokratischer Philosophie zu sein. Platon's Schriften ferner in ihren wissenschaftlichen Theilen, können uns auch an und für sich nicht als Führer zur Einsicht in die Sokratische Lehre dienen, weil sie das Platonische vom Sokratischen zu sondern keine Anweisung geben, außer nur selten in einzelnen hervorgehobenen Bemerkungen. Nun bleibt noch das Zeugniß des Aristoteles übrig, welches über die wissenschaftlichen Bestrebungen des Sokrates einiges sehr Bemerkenswerthe verbürgt, aber doch nicht überall ausreichen will, um uns den ganzen Umriß Sokratischer Philosophie erkennbar zu machen. Wenn wir nun bei dieser Beschaffenheit der Zeugnisse um die Bedeutung des Sokrates für die Geschichte der Philosophie in Verlegenheit sind; so kann uns aus derselben allein ein Verfahren ziehen, welches sichtend zugleich und vergleichend die drei angegebenen Schriftsteller benutzt, jeden nach seinem eigenthümlichen Werthe. Xenophon und Aristoteles müssen dabei zum Grunde gelegt werden, da beide wenigstens nicht zu viel geben, aber wohl zu wenig, Aristoteles, weil er als der Spätere nicht mehr Alles sicher zu bestimmeu weiß, oder weil er nicht mehr mitzutheilen für gut findet, Xenophon, weil er bei dem apologetischen Zwecke seiner Schrift den Sokrates in keinem andern Lichte darstellen mag, als in dem, in welchem er ihm als ein lobenswerther Mann erschienen war, d. h. in dem Lichte seiner Bestrebungen für das handelnde Leben. Haben wir nun auf diesem Wege einen Grund für die Erkenntniß der Sokratischen Philoso-

---

1) Xen. mem. IV, 6.

phie gewonnen, so wird sich mit Hülfe des Platon weiter bauen lassen; denn Aristoteles bietet uns wenigstens zum Theil sichere unterscheidende Kennzeichen für das Sokratische und das Platonische dar und Xenophon bei seiner beschränkten Ansicht konnte doch, indem er die Gespräche des Sokrates in seinem Gedächtnisse auffrischte, nicht umhin, manches auffallenden und merkwürdigen Wortes sich zu erinnern, welches er vielleicht selbst nicht ganz begriffen hatte, welches aber uns, wenn wir es mit Platon's Aeußerungen vergleichen, eine weitere Aussicht und tiefere Einsicht in die Sokratische Denkart verstattet. Auf solche Weise werden wir denn zu beachten haben, wo Platon sich selbst beschränkt und sich begnügt, in den Sokratischen Grenzen zu bleiben, aber auch, wo er von einer Sokratischen Lehre zu weiteren Folgerungen fortschreitet. Gestehen wollen wir aber auch, daß bei diesem Geschäfte der Geschichtforscher zu seinem eigenen Misbehagen manchesmal sich genöthigt sieht, mehr seinem kritischen Takte zu vertrauen, als sicheren Zeugnissen. Solcher Art ist unsere Untersuchungsweise über diesen Gegenstand, unsere Darstellungsweise wird aber eine andere sein müssen.

Nachdem man in den ersten Entwicklungen der Philosophie fromm und mit heiliger Wahrheitsliebe geforscht hatte, war allmälig der Zweifel mehr und mehr Herr der Gemüther geworden und zuletzt hatte der Zweifel an die Wahrheit selbst keck sein Haupt zu erheben gewagt. Zuerst war die heilige Scheu vor dem Geltenden, vor dem Gesetz, vor dem Ansehn der Götter durch die Philosophen gesunken und doch waren dieser Lehren nicht geeignet gewesen, etwas Festeres zu geben; sie zerstörten den Glauben

und an seine Stelle gaben sie keine wissenschaftliche Ueberzeugung. Vorherrschend auf die Erforschung der Natur und ihrer Gründe gerichtet, beschäftigten sie sich nur wenig mit dem Geistigen oder ließen es wenigstens nicht genug in seinem Gegensatz gegen das Natürliche hervortreten, und dadurch vernachlässigten sie das, worin der Mensch die Begründung seines Lebens und seiner Wissenschaft finden mag; überdies waren sie unter sich uneinig und von einseitig ergriffenen Standpunkten ausgehend, setzten sie den, welcher sich ihren Untersuchungen hingab, in einen künstlichen Zwiespalt mit sich selbst [1]). Man kann sich daher nicht wundern, daß indem die Staatsverhältnisse ein dem wissenschaftlichen Zweifel ähnliches Bild der wankenden Sitte darboten, das Ergebniß dieser Bildung in die sophistische Kunst umschlug, eine Kunst, erbaut auf der Meinung, die Wahrheit sei doch für den Menschen nicht, mit dem Scheine der Wahrheit möge er spielen; der sei der größeste Weise, welcher sich aller Hofnung auf die Wahrheit entschlagen habe und nur Andern seine eigene Leere in künstlerischen Formen vorzuspiegeln die Gewandtheit besitze. Aus diesem Abgrunde der Leerheit gab es nur einen Ausweg; man mußte an dem Gewissesten im Menschen sich halten, an dem sittlichen Gebot; die Ueberzeugung von der sittlichen Ordnung und von der Wahrheit in ihr mußte man der Sophistik entgegensetzen, wenn man sie mit Erfolg bekämpfen wollte. Diese Aufgabe hat Sokrates gelöst. So wie wir auch zu andern Zeiten sehn, daß wenn alles wankend zu werden droht, der Mensch

---

1) cf. Xen. mem. I, 1. nr. 14.

nur seine sittliche Bestimmung sich zum Bewußtsein zu bringen braucht, um darin die Gewißheit des Geistes zu finden, welche zum Leben nothwendig ist, so sehen wir auch, wie dadurch, daß Sokrates an diesem Punkte festhielt, die Wissenschaft gegen den sophistischen Schein sich wieder Bahn gebrochen hat.

Von diesen Betrachtungen ausgehend, werden wir es uns erklären können, warum wir meistens den Sokrates mit Untersuchungen über das Sittliche beschäftigt finden, so daß Xenophon und Platon und überdies das ganze Alterthum darin übereinstimmen, Sokrates habe besonders das Verdienst, die ethischen Untersuchungen angeregt zu haben, die physischen Lehren dagegen habe er nur in seiner Jugend mit Fleiß betrachtet, nachher aber vernachlässigt, in der Meinung, entweder daß sie die menschliche Fassungskraft überschritten oder daß sie doch nur geringern Gehaltes wären [1]). Wir finden hierin die allgemeine Be-

---

1) Hauptstellen sind Xen. mem. I, 1. nr. 11 f.; IV, 7. nr. 2 f. Xenophon sagt hauptsächlich, Sokrates habe behauptet, daß es den Menschen nicht möglich sei, die Wissenschaft der Natur zu finden; nachher aber giebt er zu, Sokrates habe die Wissenschaft von der Natur in einem gewissen Grade dem gebildeten Menschen für nöthig erachtet; wenn nun ferner Xenophon ib. IV, 5. nr. 10 f. versichert, Sokr. sei hauptsächlich darauf ausgegangen, alle Dinge nach ihren Arten und Gattungen zu ordnen, so möchte man sich kaum entschließen können, diesen nicht recht zusammenhangenden Behauptungen vollen Glauben zu schenken. Mit mehr Sicherheit folgt man dem Platon, nach welchem Sokr. die Untersuchungen über die Natur nur in der Art ablehnte, wie sie gewöhnlich betrieben würden und mehr zur Verwirrung des Verstandes, als zur Aufklärung desselben dienten. Phaed. p. 96 f.; de rep. VII. p. 529. In der letzten Stelle finden wir ganz die Meinung des Sokr. über die

merkung bestätigt, daß fast ein jeder kräftige Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit mit einem Elemente des Streites versetzt sich findet, welches frühern Bestrebungen ihr volles Recht kaum zu gewähren im Stande ist. So erscheint er gegen diese gehalten wie ein Rückschritt und wie ein einseitiges und willkürliches Abbrechen von dem früher eingeschlagenen Entwicklungsgange. Auch das erste Auftreten der Sokratischen Philosophie ist von diesem Scheine nicht frei und ihm mehr als billig vertrauend hat man den Sokrates nicht selten verkannt, als sei er nur von dem Standpunkte seiner Eigenthümlichkeit zu den Meinungen gekommen, welche doch die Allgemeinheit der Wissenschaft im Grunde genommen erschüttert hätten [1]). Doch wir dürfen uns von diesem Scheine nicht täuschen lassen. Das, was man für eine einseitige Richtung des Sokrates auf das

---

Naturphilosophie. Platon läßt ihn die Naturphilosophie seiner Zeit tadeln, weil sie uns nicht aufwärts, sondern niederwärts blicken lehre, d. h. auf das Sinnliche, nicht auf die göttlichen Dinge die Aufmerksamkeit richte. Gegenstand seiner Polemik war die atheistische Naturphilosophie. Eine andere Naturphilosophie trieb er selbst, wie wir später nach dem Xenophon und Platon sehn werden. cf. Plat. de leg. XII. p. 966. 967. Brandis im Rh. Mus. I, 1. S. 129.

1) In diesem Sinn ist neuerlich auch die Richtung des Sokrates im Ethischen gedeutet worden. S. Rötscher's Aristophanes und sein Zeitalter S. 246 f. u. 388 f. Wir werden später Gelegenheit nehmen, die Ansicht, daß Sokrates Gesetz und Sitte gegen seine subjective Meinung verachtet habe, zu widerlegen. Rötscher, indem er ihm diese Meinung beilegte, dabei aber doch im Kriton des Platon eine getreue Schilderung des Sokrates fand, erinnerte sich wohl nicht an die Apologie der Gesetze, welche den Haupttheil dieses Gespräches bildet.

das Ethische gehalten hat, beruht, wie schon zuvor angedeutet worden ist, nur darin, daß die ethischen Ueberzeugungen ihm zum Anknüpfungspunkte für sein Bestreben dienten, die Wissenschaft gegen sophistische Anfeindungen sicher zu stellen und an den Ueberzeugungen, welche am allgemeinsten mit dem Leben verflochten sind, die Nothwendigkeit der Wissenschaft darzuthun [1]). Zwar hat er um die Ethik sich noch ein anderes Verdienst erworben, als um die Physik; denn in jener war allerdings die wissenschaftliche Untersuchung noch anzuregen, wärend sie in dieser schon längst im Gange war; aber dies hindert nicht, daß nicht auch in seiner ethischen Richtung das Allgemeine der Wissenschaft sein Hauptbestreben gewesen sein sollte.

Doch indem wir uns darzuthun bemühen, daß Sokrates in der allgemeinen Idee der Wissenschaft den Mittelpunkt seiner Bestrebungen fand, müssen wir noch etwas genauer in die Einwendungen, welche dagegen gemacht werden könnten, eingehen. Es sind hauptsächlich zwei Punkte, in welchen man einen Beweis dafür finden könnte, daß er doch nur eine beschränkte Ansicht von der Wissenschaft gehabt habe, seine schon vorher erwähnte sogenannte Verachtung der Physik und die Art, wie er seine Schüler von den tiefern mathematischen Untersuchungen abmahnte. Aber eine eigentliche Verachtung der Physik fand bei ihm nicht statt; es wird uns vielmehr gesagt, er habe die Lehre des Anaxagoras, daß alles in der Natur vom Geiste verwaltet werde, mit Wohlgefallen aufgenommen und nur die

---

1) Schleiermacher a. a. O. S. 46.

ungenügende Ausführung dieses Gedankens getadelt [1]) und auch die Schrift des Herakleitos sei von ihm gelobt worden, nur daß er vieles in ihr schwer zu verstehen fand [2]); der Streit, in welchem er mit den Physikern seiner Zeit war, scheint sich nur darauf bezogen zu haben, daß sie theils das Unvernünftige über die Vernunft setzten, theils ihre Untersuchungen, der vollkommenen Idee der Wissenschaft nicht theilhaftig, so führten, daß sie nur zur Verwirrung ausschlugen [3]). Was den zweiten Punkt betrifft, seine Abmahnung von den genauern mathematischen Untersuchungen, so ist man über ihn nicht selten schneller hinweggegangen, als man Grund hat, indem man, an den Xenophon allein sich haltend, nur die unwissenschaftliche Richtung dieses Sokratikers beschuldigte, schief aufgefaßte Aeußerungen seines Lehrers unvollständig mitgetheilt zu haben [4]). Allein nicht nur beim Xenophon findet sich die Abmahnung, auch nicht nur bei weniger wissenschaftlichen Schülern des Sokrates, wie beim Aristippos, sondern selbst Platon lehrt etwas ganz Aehnliches und nicht etwa in des Sokrates Namen, sondern in seinem eigenen Sinne [5]). Aber eben dies muß uns davon überzeugen, daß darin keine unwissenschaftliche Beschränkung des Triebes nach Erkenntniß liege, nicht mehr, als wenn etwa jemand unter uns einem Schüler der Philosophie oder der Staatskunst den Rath ertheilen wollte, der Mathematik nur so

---

1) Plat. Phaed. l. l.

2) Diog. L. II, 22.

3) Xen. mem. I, 1. nr. 14; Plat. Phaed. l. l.

4) Mem. Socr. IV, 7. nr. 2 f. u. d. Ausleger zu dieser Stelle.

5) De leg. VI. p. 771; VII. p. 817 f.

viel Zeit zu widmen, als nöthig sei, um ihre Eigenthümlichkeit und ihren allgemeinen Nutzen aufzufassen. Dem Sokrates und seinen Schülern schwebte bei ihren Unterweisungen der Jugend überhaupt das Ziel vor Augen, freisinnige und tüchtige Männer für jede Art des Lebens zu bilden, nicht aber Gelehrte oder Künstler irgend einer Art, und dem freien und tüchtigen Manne mußte es unanständig erscheinen, in irgend eine Beschäftigung sich ausschließlich zu vertiefen, welche nicht das Wesen des ganzen Menschen durchdringe [1]). Diese Abmahnung ist ganz in dem Geiste der damaligen Zeit, in welcher eigentliche Gelehrsamkeit erst sich zu bilden anfing und dies als ein Verderben der alten bürgerlichen Freiheit erscheinen mußte, daß man über einzelne Studien die Gesammtbildung des Bürgers vernachlässige; an solchen einzelnen Beschäftigungen klebte der Makel handwerksmäßiger Lebensart.

Dagegen wird man es mit den allgemeinwissenschaftlichen Bestrebungen des Sokrates nicht streitend finden, daß ihm die Mahnung des delphischen Gottes: Erkenne dich selbst! besonders wichtig erschien. Denn die Erkenntniß seiner selbst, nach welcher er strebte, bezog sich ihm auf den wissenschaftlichen Werth seiner Gedanken und die Unwissenheit über seine eigene Unwissenheit schien ihm das Schmachvollste und dem Wahnsinn am nächsten zu sein [2])

---

1) Beim Xenophon ist von der Bildung des *καλὸς κἀγαθὸς* die Rede. Um den Sinn der Abmahnung recht zu verstehen, darf man nicht übersehen, daß auch das Studium der Arzneikunst abgelehnt wird, doch wohl nicht, weil es keinen Nutzen gewähre.

2) Xen. mem. III, 9. nr. 6. *τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν, ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο*

und hiermit möchte es auch zusammengehangen haben, daß er zuerst das Streben nach Erkenntniß auf das Menschliche gerichtet wissen wollte, nemlich auf sein eigenes Verhalten gegen den Begriff der Wissenschaft, indem dies als die richtige Grundlage alles Wissens ihm erschien, sich des wissenschaftlichen Gehalts seiner Gedanken bewußt zu werden [1]). Nicht weniger steht hiermit in Uebereinstimmung sein berühmter Ausspruch, er übertreffe nur darin an Weisheit die übrigen Menschen, daß er seiner eigenen Unwissenheit sich bewußt sei [2]). Dieser Ausspruch aber ist freilich oftmals auf ungenügende Weise gedeutet worden und zwar in verschiedenem Sinne. Einige haben darin nur den allgemeinen Ausdruck der Sokratischen Ironie wiedererkennen wollen, in welcher das Gefühl der Ueberlegenheit über seine Zeitgenossen und das demüthige Bekenntniß seiner Unwissenheit ein seltsames Gemisch gebildet hätten, welches aber nur darauf angelegt gewesen wäre, die eingebildeten Weisen um so mehr zu beschämen [3]); Andere im Gegentheil haben darin den Ausdruck des reinen Zweifels ohne alle wissenschaftliche Erkenntniß gesucht. Dieses Letztere aber sagt von der Sokratischen Unwissenheit zu viel und das

---

εἶναι. So wird auch das Erkennen seiner selbst als der Ausgangspunkt für die Philosophie geschildert. Plat. Phaedr. p. 229. 230.

1) Dies liegt in der Unterscheidung der menschlichen und übermenschlichen Weisheit, Plat. ap. p. 20, wie man aus dem Zusammenhange ersehen muß; die menschliche ist nämlich die, welche sich ihrer eigenen Ungenügendheit bewußt ist.

2) Plat. ap. p. 21. *ἔοικα γοῦν τούτου γε σμικρῷ τινὶ αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἃ μὴ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι.*

3) Man beruft sich dafür mit Unrecht auf Plat. conv. p. 216.

Erstere zu wenig. Offenbar liegt der Ironie des Sokrates nicht bloß das Bewußtsein von der Unwissenheit seiner Gegner, sondern auch von der geringen Wissenschaftlichkeit alles menschlichen, also auch seines eigenen Erkennens zum Grunde, wie dies auch in der Platonischen Vertheidigungsrede stark genug hervorgehoben wird [1]); allein dadurch soll nicht allein der besondere Zustand des Zweifels ausgedrückt werden, sondern ein ganz allgemeines Ergebniß, welches sich dem Sokrates in seinen vielfältigen wissenschaftlichen Untersuchungen gebildet hatte, nemlich das Bewußtsein von dem, was Wissen ist und was nicht [2]). Dieses wird auch sonst noch von Platon sehr bestimmt als Sokratisches Eigenthum bezeichnet, daß er wohl vor Allem am sichersten wisse, daß Wissenschaft von richtiger Meinung verschieden sei [3]). Wenn er es aber wußte, so mußte er auch unterscheidende Kennzeichen für das wissenschaftliche Denken besitzen und diese mußten in so strenger Weise von ihm gefaßt werden, daß sein strenger Ausspruch über das

---

1) P. 23. *ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός.*

2) Schleiermacher a. a. O. S. 45 sagt vom Sokrates sehr richtig: „denn wenn dieser im Dienste des Gottes umherging, um das bekannte Orakel zu rechtfertigen, so war doch hierbei das Letzte unmöglich, daß er nur wußte, er wisse nichts, sondern es lag nothwendig dahinter, daß er wisse, was Wissen sei.“

3) Meno p. 98. *ἀλλ' εἴπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι — ὀλίγα δ' ἂν φαίην — ἓν δ' οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων θείην ἂν ὧν οἶδα,* nemlich *ὅτι ἔστί τι ἀλλοῖον ὀρθὴ δόξα καὶ ἐπιστήμη.* Dies ist eine der wenigen Stellen, in welchen Platon den Sokratischen Charakter der Lehre auch durch den Zusammenhang der Darstellung recht bestimmt von seinen eigenen Lehren unterscheidet. Vergl. Brandis a. a. O. S. 140.

menschliche Denken dadurch gerechtfertigt wurde. Nur seine hohe Idee von der überschwänglichen Tiefe der Wahrheit konnte ihn davon abhalten, in den gemeinen Erkenntnissen der Menschen ein Wissen zu finden.

Nun zeigt sich aber doch nicht, daß er irgend wie auf eine bestimmte Weise über den Begriff des Wissens gegen seine Schüler sich ausgesprochen hätte; man kann daher nur vermuthen, daß er nicht sowohl dahin strebte, denselben in eine bestimmte Formel niederzulegen, als vielmehr ihn seinen Schülern beständig einzuüben. So ist ja überhaupt die Sokratische Art. Wir können also nur voraussetzen, daß die Idee des Wissens, welche den Sokrates leitete, in dem Ganzen seines untersuchenden Verfahrens sich ausgedrückt haben werde. Und im Allgemeinen finde ich zweierlei hierüber zu bemerken, erstens, daß er an dem Unscheinbarsten am häufigsten und liebsten anknüpfte, um von ihm aus den philosophischen Gedanken zu entwickeln oder wenigstens das Streben nach ihm zu erzeugen, und zweitens, daß er zur Prüfung eines Gedankens ihn in jede mögliche Verknüpfung brachte. Dies Letztere, wie es in den Nachahmungen des Xenophon und des Platon offenbar vorliegt, setzt voraus, daß jeder Gedanke, sofern er ein Wissen enthält, in einer jeden Verbindung seine Gültigkeit behaupten werde und beruht also auf der Einsicht von dem wesentlichen Zusammenhange alles wissenschaftlichen Denkens. Darauf gründet sich die prüfende Manier des Sokrates, zufolge welcher er sich mit seiner Mutter Phänarete, der Hebamme, verglich, weil er zwar selbst nicht mehr im Stande sei, Gedanken zu gebären, aber wohl die hohlen und nichtsnutzigen Gedankengeburten von den ge-

haltreichen und nützlichen zu unterscheiden [1]). Von der andern Seite (sein Anknüpfen an die unscheinbarsten und abgenutztesten Gegenstände, so sehr es ihn dem Spott der vornehm Gebildeten ausgesetzt hat [2]), zeugt doch eben von seiner umfassenden Ansicht von der Wissenschaft; denn bei seinem Streben nach Erkenntniß kann man den Grund hiervon nur in der Ueberzeugung finden, daß in einer jeden Vorstellung, welche doch wenn auch nur ein unvollkommenes Werk der Vernunft sei, auch die Idee des Wissens enthalten sein müsse. Wenn nun jenes erstere Verfahren mehr zum Verneinenden sich paßte, so fand dagegen bei diesem mehr das Bejahende seine Stelle. Xenophon sagt uns, wenn Sokrates etwas zur Entscheidung bringen wollte, so habe er die Untersuchung durch die am allgemeinsten anerkannten Sätze hindurchgeleitet [3]). Und in Uebereinstimmung hiermit, wiewohl in einer andern Anwendung, läßt Platon den Parmenides vom jungen Sokrates weissagen, wenn er zum höhern Alter gekommen, werde er nichts als der Untersuchung unwerth und der Idee untheilhaftig verschmähen, wie gering es auch scheine [4]). So finden wir den Sokrates denn auch fast beständig in Untersuchungen, über welche der verachtend wegzublicken gewohnt ist, welcher immer nur das Edelste und Vornehmste im Munde zu führen pflegt, meinend, solcherlei Reden wären doch zu

---

1) Plat. Theaet. p. 149.

2) Vergl. Plat. conv. p. 227; Xen. mem. I, 2. nr. 37; IV, 4. nr. 6 mit der Anm. von Herbst.

3) Mem. IV, 6. nr. 15. *ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο.*

4) Parm. p. 130.

gemeinen Inhalts; aber auf den besonderen Inhalt seiner Reden kommt es auch dem Sokrates nicht so sehr an, sondern Alles steht ihm nur beispielsweise, um an ihm zu zeigen, wie auch an den unbedeutendsten Gedanken die Idee des Wissens als Maaß angelegt werden müsse. Wir können nicht daran zweifeln, daß in dem Sokrates dieser Gedanke lebendiges Princip seines Verfahrens war: alles Denken ist, soweit es Wissen ist, Erzeugniß der Vernunft und an ihm ist daher das Verfahren der Vernunft anschaulich zu machen; alles Wissen ist daher auch bestimmt, mit allem andern Wissen verbunden ein gemeinsames Werk der Vernunft zu bilden, in welchem die Vernunft sich selbst Rechenschaft giebt über sich selbst; soweit dagegen irgend ein Denken nicht Rechenschaft geben kann über sich selbst, noch über seinen Zusammenhang mit dem übrigen Denken, soweit ist es auch kein Wissen, sondern nur Meinung oder ein bewußtloses Erzeugen der Gedanken oder der Werke [1]).

Nun ist es nicht zu bezweifeln, daß Sokrates selbst diese alles umfassende und mit vollkommenem Bewußtsein der Vernunft erzeugte Wissenschaft nicht besaß, noch zu besitzen wähnte; aber indem er auf das Erkennen seiner selbst drang und seine Schüler zu Untersuchungen anregte, wollte er die Erkenntniß seiner eigenen Unwissenheit zur Grundlage der philosophischen Untersuchung machen [2]), so-

---

1) Plat. ap. p. 22. *ἔγνων οὖν αὖ καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί.* Meno p. 99.

2) Xen. mem. IV, 2. nr. 21—30. Diejenigen, welche den Sokrates vermieden, nachdem er sie von ihrem Nicht-Wissen

wie Andere, weniger wissenschaftlich, den Zweifel hierzu haben gebrauchen wollen. Daß er aber bei der Erkenntniß seiner Unwissenheit nicht stehen bleiben wollte, dies spricht sich hauptsächlich in seinen Bemühungen um die wissenschaftliche Methode aus, welche er seinen Schülern wiederum nicht in allgemeinen Formeln mittheilte, sondern durch oft wiederholte Versuche zur Fertigkeit einüben wollte. Es ist merkwürdig, wie selbst der nüchterne Xenophon, welcher das Bestreben des Sokrates auf das Praktische beschränken möchte, doch nicht verschweigen kann, daß er hauptsächlich dahin gestrebt habe, seine Schüler dialektisch zu üben und sie anzuweisen, ein jedes Ding nach seiner Gattung oder nach dem Begriffe, zu welchem es gehöre, zu betrachten [1]). Wie er dabei verfuhr, das hat freilich Xenophon nicht in den passendsten Beispielen uns mitgetheilt [2]), aber soviel tritt bei ihm doch auch hervor, daß der Zweck solcher Untersuchungen war, in der Begriffserklärung das, was ein jedes ist, oder sein Wesen zu bestimmen [3]). So zeigt sich uns, wie die Sokratische Me-

---

überzeugt hatte, hielt er für einfältig. Ib. 40; Plat. Theaet. p. 150.

1) Mem. IV, 5. nr. 12. *ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι· ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους.*

2) Ib. c. 6.

3) L. l. nr. 1. *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔλεγε. πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο, πολὺ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν.* Die beiden zuletzt angeführten Stellen sind charakteristisch für die beschränkte Art, in welcher Xenophon den Sokrates schildert.

thode darauf ausging, das Sein der Gegenstände im Denken zu erfassen und wie sie schon ganz den Charakter an sich trägt, welcher auch beim Platon und Aristoteles herrscht, indem sie die Erklärung der Begriffe zu ihrem Mittelpunkte machte und in den Begriffen das darstellen wollte, was die Gegenstände sind. Wenn wir uns daher auch scheuen müssen, mit einem spätern Schriftsteller [1]) zu sagen, Sokrates habe zuerst die Ideenlehre aufgestellt, so läßt sich doch nicht leugnen, daß die Verbindung, welche er zwischen den Begriffen und dem fand, was die Gegenstände sind, Untersuchungen anregen mußte, welche die Ideenlehre hervorzurufen geeignet waren [2]).

Was vom Xenophon fast nur beiläufig, doch nicht ohne Erwähnung des großen Gewichts, welches Sokrates darauf legte, erzählt wird, das ist beim Platon der Mittelpunkt der Philosophie und Aristoteles erkennt es als das Hauptverdienst des Sokrates um die Philosophie an. Denn Zweies, sagt der Letztere, möchte man dem Sokrates gerechter Weise beilegen, die Beweise durch Induction und das allgemeine Bestimmen der Begriffe, welche beide den Anfang der Wissenschaft betreffen [3]). Wer nun weiß, was

---

1) Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XI, 3. Dagegen Arist. met. XIII, 4.

2) Dies erkennt auch Aristoteles an. Met. XIII, 9.

3) Met. XIII, 4. *δύο γάρ ἐστιν, ἃ τις ἂν ἀποδῷη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης.* Ib. c. 9; I, 6; de part. anim. I, 1. Von der Induction spricht auch Xenophon mem. IV, 6. nr. 13; 14. Beispiele sind beim Xenophon und Platon überall zu finden. Ueber die Definition vergl. Plat. Phaedr. p. 237; Lach. p. 185; de rep. X. p. 596. *ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου.*

diese beiden Methoden dem Aristoteles bedeuten, der kann nicht daran zweifeln, daß er hiermit den Sokrates als den Begründer der wissenschaftlichen Verfahrungsweise überhaupt bezeichnen will [1]) und andeutet, die früheren Philosophen wären nur unbewußter Weise in der Wissenschaft verfahren, Sokrates aber habe zuerst mit Bewußtsein und auf folgerechte Weise das richtige Verfahren angewendet. Daher wird dieser Philosoph mit Recht an die Spitze der freien Entwickelung der griechischen Philosophie gestellt werden dürfen. Er hat den Weg gezeigt, auf welchem die Spätern das Wesen der Dinge zu erkennen suchten.

Wenn aber dem Sokrates das Bewußtsein beiwohnte, wie die Form der Wissenschaft alles wahre Denken verbinde, so kann man nicht anders als vermuthen, daß er auch über den Inhalt der Wissenschaft zu gleichem Bewußtsein gekommen war. Er mußte diesen ebenso als einen betrachten, wie er die Wissenschaft als eins ansah, und so wie er das Wissen als ein der menschlichen Entwickelung überschwängliches Ziel betrachtete, so konnte es ihm auch nicht verborgen sein, daß der Gegenstand des Wissens ein Ueberschwängliches, das wahrhaft Göttliche sei. Um dies nachzuweisen, haben wir zuerst die Selbsterkenntniß, nach welcher er strebte, noch von einer andern als der schon früher erwähnten Seite zu betrachten. Platon gewährt uns in einer geschichtlich gehaltenen Stelle hierüber den erwünschtesten Aufschluß [2]). Die Selbsterkenntniß nemlich wird von Sokrates nicht nur auf das Erkennen von sei-

---

1) Vergl. Brandis a. a. Orte S. 143 f.

2) Phaedr. p. 229; 230. Cf Xenoph. mem. IV, 2. nr. 24; 25.

nem Wissen oder Nicht-Wissen, sondern auch auf das Erkennen seines moralischen Werthes bezogen und so scheint sie auch wieder auf das Bekannte zurückzugehen, daß Sokrates die Philosophie vom Himmel heruntergerufen und nach guten und bösen Sitten der Menschen zu fragen gezwungen habe [1]). Wenn aber dies so gedeutet wird, als wenn Sokrates die Betrachtung der göttlichen Dinge verschmäht hätte, weil etwa eine solche dem menschlichen Vermögen versagt sei, so finden wir, daß wenigstens Platon es auf eine ganz andere Weise nimmt, indem er die Schätzung des menschlichen Werthes nicht anders für möglich hält, als durch die Erkenntniß des Göttlichen in uns [2]). Und wird dies nicht überhaupt in der ganzen Sinnesart des Sokrates gelegen haben, da er die Regungen göttlicher Kraft so sorgfältig in sich aufspürte? Daß hierauf seine Forschungen gerichtet waren, dafür spricht auch das Zeugniß des Xenophon, denn Sokrates, sagt dieser, habe zuerst bei seinen moralischen Unterweisungen seine Schüler über die Götter unterrichtet [3]); es zeigt sich aber

---

1) Cic. qu. Tusc. V, 4.

2) L. l. *σκοπῶ οὐ ταῦτα, ἀλλὰ ἐμαυτόν, εἴτε τι θήριον ὢν τυγχάνω, Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.* Cf. Xen. mem. IV, 3. nr. 14. *καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἢ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει.*

3) Mem. IV, 3. nr. 2. *πρῶτον μὲν δὴ περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας.* Merkwürdig ist es, daß Xenophon hierbei andere Gespräche der Sokratiker erwähnt, welche den Unterricht des Sokrates über Gott enthielten. Es ist dies ein Beweis für die geschichtliche Wahrheit in solchen Gesprächen.

in der Folge, daß dies ein Unterricht war nicht über die Götter, sondern über die allgemeine göttliche Kraft, welche durch die Welt walte. Hiernach wird man nun wohl nicht zweifeln dürfen, daß dem Sokrates die Erkenntniß beiwohnte, sich selbst zu erkennen sei nicht möglich, ohne auch eine Erkenntniß zu haben von dem allgemeinen Grunde, aus welchem alle Dinge stammen, und damit zugleich eine Erkenntniß von der Natur, in deren Mitte wir von Gott gesetzt sind. Dies konnte dem Manne nicht verborgen bleiben, welcher die Einsicht von dem Zusammengehören aller Wissenschaft hatte.

Doch wir müssen das, was Sokrates über Gott lehrte, genauer betrachten. Da zu seiner Zeit atheistische Meinungen hervorgetreten waren und unter den Gebildeten Zweifel erregt hatten, so mußte er auch auf diese Meinungen Rücksicht nehmen. Indem er nun ihren Ungrund zu zeigen suchte, nahm er hauptsächlich auf zweierlei Rücksicht, auf die vernünftige Anordnung aller Dinge und auf den Grund des Unglaubens an das Göttliche. Was den letztern betrifft, so fand er ihn in der Verachtung alles dessen, was nicht gesehen oder auf irgend eine Weise durch die äußern Sinne wahrgenommen wird. Dagegen machte er aufmerksam darauf, daß immer das Beste in jeder Art unsichtbar ist und nur in seinen Werken erblickt wird, so wie auch die Sonne nicht geradezu und gleichsam unverschämt sich anblicken läßt, und die Seele, welche des Göttlichen theilhaftig ist, zwar offenbar in uns herrscht, aber doch von uns nicht gesehen wird [1]). Wenn nun jemand

---

1) Xen. mem. IV, 3. nr. 14. *ἐννόει δὲ ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ θεοὶ*

von dem thörigen Verlangen, außer sich die Gestalten der Götter zu sehen, sich befreit habe, dann werde er in sich die Wirkungen des Göttlichen erkennen [1]); denn die Götter hätten den Menschen die Erkenntniß ihrer Macht eingepflanzt [2]). Wenn er nun so den grundlosen Zweifel an Gott aufgehoben und auf die Gegenwart des Göttlichen in uns hingewiesen hatte, so war es natürlich, daß er auch das gleichartige Göttliche in der ganzen Welt wiederzufinden suchte und darauf bezieht sich der andere Punkt, welcher hier zu erwähnen ist. So wie Sokrates in der Vernunft das Göttliche in uns fand, so war er auch davon

---

οὕτως ὑποδεικνύουσιν· οἵ τε γαρ ἄλλοι ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ διδόντες οὐδὲν τούτων εἰς τοὐμφανὲς ἰόντες διδόασιν καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα τὰ καλὰ καὶ ἀγαθά ἐξι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατον παρέχων, θᾶττον δὲ νοήματος ἀναμαρτήτως ὑπηρετοῦντα, οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν. Dann das Bild von der Sonne, womit zu vergleichen Plat. de rep. VII. init.; de leg. X. p. 897. Zuletzt von der Seele: ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἣ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν, ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή. ἃ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾷν τὸ δαιμόνιον. Cf. I, 4. nr. 9; Plat. de leg. X. p. 898. Derselbe Streit gegen die, welche nur das Sinnliche als das Wahre setzen, findet sich Plat. Soph. p. 246.

1) Es ist von dem dämonischen Zeichen die Rede. Ib. nr. 13. ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω καὶ σύ, ὦ Εὐθύδημε, γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένῃς, ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῇ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾷν τοὺς θεούς.

2) Xen. mem. I, 4. nr. 16. τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις δόξαν ἐμφῦσαι, ὡς ἱκανοί εἰσιν εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν. Cf. Plat. de leg. X. p. 899.

überzeugt, daß nicht nur wir von der Vernunft regiert werden, sondern auch die ganze Welt unter der Leitung der Vernunft stehe. Daraus floß ihm denn auch seine Ueberzeugung, daß in der ganzen Welt Uebereinstimmung herrsche mit der Vernunft in uns, daß Alles nach vernünftigen Zwecken gebildet sei und Zeugniß von der allgemeinen Vernunft gebe, aus welcher unsere vernünftige Seele stamme und in welcher unsere vernünftige Seele lebe [1]). Diese Gedanken enthalten wesentlich nichts anderes, als die allgemeine Einsicht des Sokrates auf besondere Fälle angewendet, daß die wahre Bedeutung und der wahre Grund der Dinge in ihrem vernünftigen Zwecke liege. Denn dies ist der Geist aller seiner Gedanken, daß nur die Vernünftigkeit (*φρόνησις*) Werth habe, alles Vernunftlose dagegen verächtlich sei, außer nur sofern es der Vernunft diene, weswegen auch der Körper nur als der Seele dienend Beachtung erhalte [2]). Wie er nun hiernach den Begriff des Körperlichen bestimmt haben mag,

---

1) Xen. mem. I, 4. nr. 4; nr. 8. *σὺ δὲ σαυτὸν φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι; καὶ ταῦτα εἰδώς, ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάσου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσαί σοι· νοῦν δὲ ἆρα μόνον οὐδαμοῦ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι, καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι' ἀφροσύνην τινὰ οὕτως οἴει εὐτάκτως ἔχειν.* Ganz übereinstimmend hiermit ist Plat. Phil. p. 28 f. Xen. l. l. nr. 17. *οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι.*

2) Xen. mem. I, 2. nr. 53 f. *τὸ ἄφρον ἄτιμόν ἐξιν.* So will auch Sokrates, daß die bildende Kunst nicht das Körperliche, sondern das Geistige ausdrücke. Ib. III, 10. nr. 1—8.

vermögen wir nicht zu sagen, vielmehr ist es wahrscheinlich, daß er selbst darüber sich nichts Genaueres entwickelt hatte; aber es ist offenbar, daß sein ganzes Bestreben darauf ausging, das Reinvernünftige zur Erkenntniß und zur That zu bringen. In einer Stelle, welche deutlich historischer Beziehung ist, läßt Platon den Sokrates sagen, daß ihm das Verfahren des Anaxagoras, nach welchem dieser zwar von der Vernunft alles ableiten wolle, aber doch viele Ursachen auf körperliche Elemente zurückführe, vorkomme, als wenn jemand sagen wollte, Sokrates thue alles, was er thue, aus Vernunft, nachher aber die Ursachen aufsuchend, weswegen er jetzt im Gefängnisse säße, allerlei über die Zusammensetzung seines Körpers vorbrächte, durch welche das Sitzen möglich werde, anstatt anzuführen, daß nachdem es den Athenern gefallen, ihn zu verurtheilen, er es für besser gehalten habe, hier sitzen zu bleiben und seine Strafe zu leiden [1]). Also in der Betrachtung des einzelnen Menschen nicht mehr als in der Betrachtung der ganzen Welt kam es dem Sokrates darauf an, das Vernünftige und Zweckmäßige als das Herrschende und Wahre darzustellen. Hierin ist denn auch seine Meinung von der frühern Physik deutlich ausgesprochen; er verachtete sie, wie Bacon die oberflächliche Philosophie, weil sie bei den Mitteln stehen bleibe und nicht auf die letzten Ursachen zurückgehe; diese aber meinte er in der Vernunft zu finden, welcher nach dem Maaßstabe des Guten alles dahin

setze,

---

1) Phaed. p. 98. Dasselbe drückt Aristoteles nach seiner Weise aus, wenn er magna moral. I, 1. vom Sokrates sagt: ἐκεῖνος γὰρ οὐδὲν ᾤετο δεῖν μάτην εἶναι.

setze, wo es am besten sei [1]). Dies ist auch eine Art der Physik, welche aber in der Natur nicht das Erste und Letzte erblickt, sondern nur das Mittlere und wenn auch Sokrates in der Physik nur seine allgemeine Ansicht sich anschaulich zu machen suchte, in der Art wie es Xenophon ausführt [2]), so darf er doch als der Begründer der Physik angesehen werden, welche Platon und Aristoteles wissenschaftlich ausgebildet haben. Wenn gleich die Frühern nicht versäumt hatten, Zwecke in der Natur aufzusuchen, so hatten sie doch auch die Natur mit der Vernunft immer nur vermischt, Sokrates dagegen ging darauf aus, zu zeigen, daß die Vernunft über der Natur sei und alles Natürliche dem Zwecke diene.

Wenn er nun aber auch die Einheit der Wissenschaft in der Erforschung der göttlichen Vernunft suchte, wie sie durch die ganze Welt waltet, so scheint er sich doch nicht in genaue wissenschaftliche Untersuchungen über das Wesen des Göttlichen eingelassen zu haben. Hiervon mochte ihn seine religiöse Scheu, seine Anhänglichkeit an die Volksreligion und vielleicht am meisten seine Furcht vor todtem Formelkram bewahren. Er fand es besser, dem Göttlichen im Leben und wie es sich uns in dem Innern unsers Bewußtseins offenbart, nachzuspüren, als einige allgemeine Sätze darüber seinen Freunden mitzutheilen. Dies ist von der einen Seite ein Beweis, daß die Wissenschaft nur noch

---

1) Ib. p. 97. *καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον· καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ, ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ.*

2) A. a. O.

als Princip in ihm lebte, von der andern Seite beweist es die weise Mäßigung des Mannes. Diese spricht sich auch in seinem Verhalten gegen die Mythologie der Griechen aus, indem er zwar gegen anthropopathische Vorstellungen von den Göttern kämpfte [1]), aber doch die alte Mythologie nicht umstoßen oder allegorisch erklären wollte [2]). Die Hauptsache aber ist ihm in seiner Theologie, daß die Götter Alles wissen und in Allem gegenwärtig über Alles nach den Gesetzen des Guten walten und sich selbst genug sind [3]). Alles dies liegt in seinem Grundgedanken, daß das Göttliche die reine Vernunft sei, welche als Grund aller Dinge und aller Erscheinungen und als Ziel alles menschlichen Strebens von uns verehrt werden müsse. Daß er aber auch das Göttliche als Einheit sich dachte, trotz der Vielheit der Götter, das geht ihm aus seiner Einsicht von der Einheit der Vernunft und des Gegenstandes unseres vernünftigen Denkens hervor. Nun ist freilich für uns hierin nichts Neues gelehrt, aber wenn auch vor der Zeit des Sokrates alle Elemente dieser Einsicht sich gebildet hatten, so waren sie doch noch nie in dieser Reinheit zusammengetreten und der wahrhaft vernünftige Gott ohne allen Dualismus, ohne physische Beschränkung und ohne pantheistische Vernichtung des Individuellen war vor dem Sokrates keinem Philosophen bekannt gewesen; daß er aber dem Sokrates so ohne alle Anstrengung, so ohne alle Polemik außer gegen die fehlerhaften Neigungen der Menschen

---

1) Xen. mem. I, 3. nr. 3.

2) Plat. Phaedr. p. 229; nur scherzhaft erklärt er allegorisch Xen. mem. I, 3. nr. 7.

3) Xen. mem. I, 1. nr. 19; 4. nr. 5, 6, 10; IV, 4. nr. 19.

hervortrat, dies beweist einestheils nur die Ursprünglichkeit der göttlichen Idee im menschlichen Geiste, anderntheils aber, wie mit dem Bewußtsein von der allgemeinen Wissenschaft auch natürlicher Weise das Bewußtsein ihres allgemeinen Gegenstandes verbunden war.

An die Lehre von dem Göttlichen im Menschen und von der Vernunft, welche durch die ganze Welt waltet, wärend das Körperliche nur dadurch Werth hat, daß es der Vernunft als Mittel dient, mochte sich dem Sokrates auch seine Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele anschließen. Zwar drückt er sich in der Platonischen Apologie [1]) zweifelhaft hierüber aus, aber schon daß er zu erkennen giebt, wie das jetzige Leben an sich gar nichts werth und dem Tode nicht vorzuziehen wäre, wenn nicht im folgenden Leben ein glücklicheres Bemühen um das Ziel menschlicher Bestrebungen stattfinden sollte, schon dies zeigt, wohin sich seine Ueberzeugung neigt, und sein schrankenloses Vertrauen auf die ewige Vorsorge der Götter für die Frommen, so wie die Uebereinstimmung seiner Schüler in diesem Punkte [2]) bestätigen wohl hinreichend die Meinung, daß Sokrates die Seele für unsterblich gehalten habe. Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode etwas Genaueres zu bestimmen, mochte ihm gefährlich scheinen; doch dürfte es ihm wichtig gewesen sein, dies festzuhalten, daß man die Seele des gerechten Mannes, durch den Tod von manchen Hemmungen des Körpers befreit, in einem vollern Genusse des wissenschaftlichen Strebens sich zu den-

---

1) P. 40 f.

2) Platon. Phaed.; Xen. Cyrop. VIII, 7, 3 f.

ken habe; denn davon läßt wenigstens Platon die Freudigkeit des Sokrates auf seinem Wege zum Tode ausgehen, welches denn auch mit den Aeußerungen des Xenophon [1]) und mit der Denkart des Sokrates übereinstimmt.

Wer den Sokrates als einen schlichten Bürger, wie man zu sagen pflegt, mit gesundem, d. h. mit wissenschaftlich ungebildetem, Menschenverstande begabt, sich vorzustellen gewohnt ist, der wird es schon sehr schwer finden, sich zu erklären, wie ein solcher Mann zu der Meinung gekommen, daß Vernunft in aller Natur herrsche, das Körperliche aber ohne vernünftigen Zweck gar nichts bedeute; aber noch unerklärlicher dürften ihm des Sokrates ethische Lehren sein, wenn er sie bis auf ihre letzten Grundsätze verfolgt. Zwar wird er hierbei auch nicht durch ein künstlich ausgebildetes System in Verlegenheit gesetzt werden, aber um so mehr dürfte ihm die Hartnäckigkeit, mit welcher Sokrates an gewissen Meinungen festhält, zu schaffen machen. Wenn man nach einem allgemeinen Grundsatze der Sokratischen Ethik sucht, so findet man mancherlei Formeln, in welchen man ihn ausgesprochen wähnen möchte. Nicht selten setzen seine Untersuchungen über das sittliche Handeln voraus, daß der Mensch nach Glückseligkeit streben solle; allein es ist offenbar, wie dieser Begriff des letzten Ziels so unbestimmt ist, daß er nicht taugt, eine charakteristische Einsicht in die Lehre irgend eines Philosophen zu gewähren. Sokrates sieht sich daher auch genöthigt, den Begriff genauer zu bestimmen und eine der wichtigsten Bestimmungen ergiebt sich ihm, indem er das zufällige

---

1) L. l. nr. 20.

Glück (εὐτυχία) von der durch Wissenschaft und That erworbenen Glückseligkeit (εὐπραξία) unterscheidet [1]). Dadurch wird nun zwar das Wesen des sittlichen Zwecks in ein Erzeugniß der Freiheit gesetzt; allein wodurch die freie That sich bestimmen solle, wird doch dadurch nicht angedeutet. Eine andere Formel bestimmt nun wenigstens das Verhältniß der Glückseligkeit zum sinnlichen Genuß, welches aber nur ein verneinendes Verhältniß ist; denn der sinnliche Genuß entstehe nur aus der Befriedigung der Bedürfnisse, der aber sei dem Göttlichen am nächsten, welcher am wenigsten bedürfe [2]). Hierin ist die Polemik des Sokrates gegen die Unenthaltsamkeit, sein Dringen auf Mäßigkeit gegründet, indem er findet, daß der nach Genuß Strebende seine Freiheit einbüße [3]); was dagegen demjenigen werden dürfte, welcher der Mäßigkeit sich befleißige, darüber ist hierin noch nichts ausgedrückt. Man hat die Formel, der göttlichen Bedürfnißlosigkeit so nahe als möglich zu kommen, für den eigentlichen Ausdruck der Sokratischen Moral gehalten, allein daß sie nur die verneinende

---

1) Xen. mem. III, 9. nr. 14. *ἐρομένου δέ τινος αὐτόν, τί δοκοίη αὐτῷ κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα εἶναι, ἀπεκρίνατο, εὐπραξίαν. ἐρομένου δὲ πάλιν, εἰ καὶ τὴν εὐτυχίαν ἐπιτήδευμα νομίζοι εἶναι, Πᾶν μὲν οὖν τοὐναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πράξιν ἡγοῦμαι· τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινὶ τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω.*

2) Ib. I, 6. nr. 10. *ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δὲ ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.*

3) Ib. IV, 5. nr. 2 f.

Seite der Freiheit bezeichnet, zu welcher Sokrates den Menschen führen möchte, deutet selbst Xenophon an. So wie nemlich die Meinung gewesen ist, daß Sokrates zwar die Menschen von ihrem Nicht-Wissen überführt, aber nicht von der Wahrheit sie zu unterrichten gewußt habe, so hat man auch geglaubt, Sokrates habe wohl verstanden, vom Laster abzumahnen und dadurch zum Streben nach Tugend zu erregen, aber worauf nun das tugendhafte Handeln sich richten solle, habe er nicht sagen können [1]). Gegen diese beiden Vorwürfe in Eins gefaßt will nun Xenophon seinen Lehrer vertheidigen und manches hat er angeführt, welches nicht unbrauchbar, vieles aber zeigt auch, daß er den Vorwurf und seine Widerlegung nicht recht verstanden. Denn das Verneinende mischt er ungeschickt unter das Bejahende und was Sokrates für das Eine und für das Andere hielt, hat Xenophon schwerlich eingesehen, wie er denn unter andern den Sokrates die Mäßigkeit empfehlen läßt, weil sie durch Hunger und Durst und die wahren Bedürfnisse uns führend uns auch die wahren und der Erinnerung würdigen Lüste bereite [2]). Etwas Aehnliches konnte nun wohl Sokrates beiläufig erwähnen, aber er, der über solche Dinge beständig verhandelt hatte, mußte auch wohl bemerken, daß er dadurch der Mäßigkeit nur wegen des unmäßigen Strebens nach Lust das Wort geredet [3]) und keineswegs angetrieben habe, vom sinnlichen Genuß sich frei zu machen; ja der Xenophontische Sokrates ist hierin mit

---

1) Xen. mem. I, 4. nr. 1; Plat. Clitoph. besonders zu Ende.

2) Mem. IV, 5. nr. 9.

3) Cf. Plat. Phaed. p. 68 f., wo auch die Verbindung der σωφροσύνη mit der φρόνησις zu bemerken ist.

sich selbst in Widerspruch, indem er auf der einen Seite das Nichts-Bedürfen als das Göttliche setzt und das so wenig als möglich bedürfen als das menschliche Gut, auf der andern Seite aber eine Steigerung der Bedürfnisse durch die Mäßigkeit empfiehlt, damit auch die sinnlichen Genüsse gesteigert werden. Eine solche Anführung war nur zur Widerlegung der Gegner brauchbar; aber der wahre Grund, weswegen er die Mäßigkeit empfahl, muß darin nicht gesucht werden; ihn verbindet auch Xenophon mit dem oben Angeführten, indem er die geistigen Freuden des Erkennens und Wissens als Frucht der Mäßigkeit angiebt [1]) und überhaupt das Erkennen des Guten und das Handeln nach diesem Erkennen als das wahre menschliche Gut betrachtet, das Jagen nach Lust aber als etwas Thierisches ansieht [2]).

Hierin wird man nun, je mehr man in das Einzelne eingeht, um so mehr den wahren Sinn der Sokratischen Sittenlehre finden. Ihm ist der Zweck des Lebens die Vernünftigkeit oder die Weisheit des Menschen. Daher

---

1) Ib. nr. 10 f. *ἀλλὰ μὴν τοῦ μαθεῖν, τί καλὸν καὶ ἀγαθόν, καὶ τοῦ ἐπιμεληθῆναι τῶν τοιούτων τινός, δι' ὧν ἄν τις καὶ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα καλῶς διοικήσειε καὶ τὸν ἑαυτοῦ οἶκον καλῶς οἰκονομήσειε καὶ φίλοις καὶ πόλει ὠφέλιμος γένοιτο καὶ ἐχθρῶν κρατήσειεν, ἀφ' ὧν οὐ μόνον ὠφέλειαι, ἀλλὰ καὶ ἡδοναὶ μέγιστοι γίγνονται, οἱ μὲν ἐγκρατεῖς ἀπολαύουσι πράττοντες αὐτά, οἱ δὲ ἀκρατεῖς οὐδενὸς μετέχουσι. — — ἀλλὰ τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεσι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι.* **Cf. I. 6. nr. 9.**

2) **Xen. mem. IV, 5. nr. 11.** *ὅσις γὰρ τὰ μὲν κράτιστα μὴ σκοπεῖ, τὰ ἥδιστα δ' ἐκ παντὸς τρόπου ζητεῖ ποιεῖν, τί ἂν διαφέροι τῶν ἀφρονεστάτων βοσκημάτων;*

erklärt er, die Vernünftigkeit sei allein etwas werth, alles Unvernünftige sei verächtlich und so steht sein sittliches Streben mit seinem wissenschaftlichen in der vollkommensten Verbindung. Das sittliche Streben des Menschen ist ihm auf Erkenntniß gerichtet und die wahre Erkenntniß ist die Erkenntniß des Guten, die Erkenntniß der über alles herrschenden Vernunft oder Gottes [1]). In diesem Sinne aufgefaßt, erhält auch erst die Formel ihren wahren Werth, daß man nach der Annäherung an das Göttliche streben solle; das Göttliche nemlich, die reine Vernunft, ist dem Sokrates das Vorbild alles Guten. Und darin finden wir auch den Grund seiner Lehre, daß die Tugend Eins sei, die Weisheit oder die Vernünftigkeit, und daß nichts, was nicht mit Einsicht geschehe, gut sei, oder, was mit Einsicht, böse [2]). Denn es habe ja keinen Werth, Tapferes

---

1) Vergl. außer den so eben angeführten Stellen Xen. mem. I, 2. nr. 49 fg; IV, 2. nr. 22 u. 31; sklavische Menschen sind, welche nicht das Schöne, Gute und Gerechte wissen; diese Wissenschaft ist dem Freien nothwendig, nicht die Wissenschaft nützlicher Handwerke. Daß Platon mit dieser Ansicht von der Sokratischen Lehre übereinstimmt, braucht nicht durch einzelne Zeugnisse bewiesen zu werden. Arist. eth. Eud. I, 5. *Σωκράτης — ᾤετ᾽ εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετήν.*

2) Xen. mem. III, 9. nr. 5. *ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι. τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα, ὅσα ἀρετῇ πράττεται, καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι· καὶ οὔτ᾽ ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι, οὔτε τοὺς μὴ ἐπιστα μένους δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐπιχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν. οὕτω καὶ τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ τοὺς μὲν σοφοὺς πράττειν, τοὺς δὲ μὴ σοφοὺς οὐ δύνασθαι, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐπιχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν. ἐπεὶ οὖν τὰ τε δίκαια καὶ τὰ ἄλλα καλά τε καὶ ἀγαθὰ πάντα ἀρετῇ πράττεται, δῆλον εἶναι, ὅτι*

und Gerechtes zu vollbringen, wenn man es nicht als Wissender vollbringe und durch den Begriff in der Wahl bestimmt [1]); schrecklich sei es, wenn über das Wissen ein Anderes herrschen und den Menschen wie seinen Sklaven mit sich schleppen könnte [2]), und so wie für andere Dinge es zwar eine gute Naturanlage des Menschen gebe, welche aber immer noch der Ausbildung bedürfe, wenn der Mensch es darin weit bringen wolle, so sei es auch mit dem Guten, denn die Tugend könne gelehrt werden, da sie in der Wissenschaft vom Guten bestehe, wenn sich aber jemand keine Mühe um die Erkenntniß des Guten gebe, so werde er, je mehr er von Natur begabt sei, um so gefährlicher und schlimmer werden [3]).

Wenn nun jemand, von einem Gedanken ganz durchdrungen, denselben in allen Richtungen zu verfolgen bestrebt ist, so wird er leicht auf Folgerungen geführt werden, welche mit der gewöhnlichen Meinung, ja mit der augenscheinlichen Erfahrung streiten oder zu streiten scheinen, und an sol-

---

καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστί. Cf. Plat. Phaed. p. 68.

1) Arist. magn. mor. I, 35. διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγε, φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγους· οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἄνδρεια καὶ τὰ δίκαια μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ. Vergl. Brandis S. 131.

2) Arist. eth. Nic. VII, 3. δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὸν ὥσπερ ἀνδράποδον. Xen. mem. III, 9. nr. 4; Plat. Prot. p. 352 f.

3) Xen. mem. II, 6. nr. 39; III, 9. nr. 1 f.; IV, 1; Arist. eth. Eud. I, 5. Σωκράτης — ἐπεζήτει, τί ἐστιν ἡ δικαιοσύνη, καὶ τί ἡ ἀνδρία καὶ ἕκαστον τῶν μορίων αὐτῆς. ἐποίει γὰρ τοῦτ᾽ εὐλόγως· ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ᾽ εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥστε ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον.

chen Folgerungen läßt sich am sichersten die innere Kraft und Bedeutung des Gedankens ermessen. So zeigt es sich auch am Sokrates, dem Besonnenen. Unzweifelhaft hat er behauptet, niemand könne mit Wissen fehlen oder Unrecht thun, denn wenn jemand wisse, daß etwas gut sei, so werde er es auch wählen, aus Unwissenheit des Guten also fehle jeder, welcher fehle [1]) und nur wider Willen (ἄκων) sei der Schlechte schlecht [2]), ja wenn jemand wissend lügen oder sonst Unrecht thun sollte, so würde er besser sein, als der, welcher ohne sein Wissen lüge oder Unrecht thäte [3]). Wegen aller dieser Sätze ist nun nicht selten Sokrates ein Sophist gescholten worden, ob mit Recht, darüber kann nur aus dem Innersten seiner Lehre entschieden werden. Was aber den letzten Satz betrifft, so ist es wohl nicht zu bezweifeln, daß Sokrates, indem er ihn aufstellte, sehr gut einsah, wie er etwas mit seinen früher angegebenen Sätzen Unvereinbares enthalte; auch wird er nur in vorbereitenden Gesprächen von ihm gebraucht, um die Richtigkeit des Scheinwissens in Andern zu zeigen; ihm liegt aber nur die Einsicht oder Ansicht zum Grunde, daß allein der Wissende einer vernünftigen Wahl fähig sei, entweder zum Guten oder zum Bösen,

---

1) Xen. mem. III, 9. nr. 4. *πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων, ἃ ἂν οἴωνται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν.* Plat. Gorg. p. 460; Arist. eth. Nic. VII, 3. *οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιον, ἀλλὰ δι᾽ ἄγνοιαν.*

2) Plat. apol. p. 35; Prot. p. 345; Arist. magn. mor. I, 9. S. Brandis S. 133.

3) Xen. mem. IV, 2. nr. 20; Plat. Hipp. min. p. 365 f., besonders p. 375.

wie aber ferner Sokrates meint, nur zum Guten, wenn er sich wirklich auf sein Interesse verstehe. Die beiden andern Sätze laufen auf dasselbe hinaus, wenn man zugiebt, daß jeder Unwissende wider seinen Willen unwissend sei, welches die Meinung des Sokrates ist, indem er das allgemeine Streben nach dem Wissen in dem vernünftigen Wesen voraussetzte [1]). Wenn man nun aber die Sätze, daß jeder nur aus Unwissenheit Unrecht thue und niemand freiwillig unwissend sei, nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise nimmt, so bieten sich so viele Beispiele gegen ihre Wahrheit dar, daß man dem Sokrates nicht zutrauen kann, dies sei seiner Beobachtung entgangen. Hier, wenn irgendwo, wird man anerkennen müssen, daß Sokrates überhaupt in seiner Betrachtungsweise nicht auf dem Gebiete der sinnlichen Vorstellung, sondern der übersinnlichen Wahrheit sich befand, wo gar keine Beobachtung ihn widerlegen oder in seinen Gedanken bestärken konnte. Daß Sokrates unter dem Wissen, welches mit der sittlichen That verknüpft ist, ein anderes Wissen verstand, als das unvollkommene Denken, welches sonst wohl auch ein Wissen genannt wird, kann niemand bezweifeln, sobald er bedenkt, daß Sokrates nur den Gott als weise anerkennen wollte. Ihm ist das wahrhafte Wissen, welches mit dem sittlichen Handeln in Eins fällt, ein Wissen, welches unter den Menschen gar nicht vorhanden ist, die vollkommene Einsicht von dem Guten [2]), und wie in seiner Lehre das Wissenschaftliche

---

1) Dafür können auch die Schusterdialogen als Autorität gelten. S. de justo p. 375. *ἑκόντες δὲ ἀμαθεῖς εἰσὶν οἱ ἄνθρωποι, ἢ ἄκοντες;* " *Ακοντες.*

2) Nur mit scheinbarem Grunde polemisirt daher Aristoteles ge-

und das Sittliche sich durchdrangen, das zeigt sich eben darin, daß ihm der Wille auf die Erkenntniß, denn niemand sei freiwillig unwissend, und die Erkenntniß auf das Gute, denn niemand handele wissend anders als gut, gerichtet war. Jedoch den wahren Sinn dieser Sätze wird man erst dann recht einsehen, wenn man bedenkt, wie Sokrates nicht bloß in denselben die übersinnliche Einheit des Guten und des Wahren ausdrücken wollte, sondern sie auch auf unser Leben anwandte und dadurch der menschlichen Betrachtung näher brachte. Hierbei ist nun seine Lehre darin gegründet, daß er die Erkenntniß des Guten nicht als eine bloß allgemeine, sondern als eine mit dem Allgemeinen zugleich das Einzelne umfassende betrachtet. Er meint, nur so weit habe jemand das Gute erkannt, als er wisse, was auch *sein* wahres Gut und sein Interesse für den einzelnen Moment des Lebens sei und mit dieser reinen Einsicht von seinem Gute werde er nicht gegen sein Interesse handeln können, aber auch nicht ohne dieselbe mit Bewußtsein in seinem Interesse. Daher lehrte er, nur die herrschten wirklich, welche zu herrschen wüßten [1]). Man

---

gen den Sokrates, wenn er meint, Sokrates, der nichts Zweckloses angenommen habe, habe doch die Tugend als ein Zweckloses gesetzt, indem er sie für Wissenschaft hielt. Magn. mor. I, 1. *οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' ὁ Σωκράτης ἐπιστήμας ἐποίει τὰς ἀρετάς· ἐκεῖνος γὰρ οὐδὲν ᾤετο δεῖν μάτην εἶναι· ἐκ δὲ τοῦ τὰς ἀρετὰς ἐπιστήμας εἶναι συνέβαινεν αὐτῷ τὰς ἀρετὰς μάτην εἶναι.* Denn die Tugend ist dem Sokrates die transscendentale Vollendung, das höchste Gut und insofern mit der Wissenschaft eins.

1) Xen. mem. III, 9. nr. 10. *ἄρχοντας εἶναι τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν.*

sieht hierin wieder, wie Sokrates ganz von der durchgängigen Einheit alles Wissens ergriffen war, indem er die Erkenntniß des Guten überhaupt ohne die Erkenntniß des Guten im besondern nicht zugab [1]); man sieht aber auch, wie er zwar das reine Wissen und die reine Tugend im menschlichen Leben nicht fand, aber doch ein Wissen und eine Tugend, welche nach dem höchsten Gute streben; denn die Weisheit selbst, so wie sie sich unter uns findet, hielt er nicht unbedingt für ein Gut, daß sie aber ein Gut sei, sofern sie zum Guten diene, wollte er nicht leugnen [2]). Genug, man sieht, wie weder das Wissen, noch die Tugend, noch überhaupt die Güter der Gegenwart dem Sokrates genügten, daß er aber zum Streben nach dem Wissen, nach der Tugend und nach diesen Gütern anregen wollte, offenbar weil er meinte, daß doch dies Streben zu etwas führen möchte, und wenn man sich in dieser Bedeutung das wiederholte Fragen des Xenophontischen Sokrates nach dem Nützlichen auslegen will [3]), so mag man auch wohl dies als einen wahren Zug des Sokratischen Charakters anerkennen.

Wenn nun hierdurch Sokrates einen Anfang der ethischen Untersuchungen gemacht hatte, so finden wir doch nicht, daß er dieselben weiter in das Einzelne ausgeführt.

---

1) Dies spricht er deutlich aus, wenn er behauptet, so weit jemand unmäßig sei, so weit sei er auch ohne Erkenntniß. Xen. mem. III, 9. nr. 4.

2) Xen. mem. IV, 2. nr. 33; cf. I, 6. nr. 13; Plat. Meno p. 88. Selbst die Glückseligkeit zählte er zu den relativen Gütern. Xen. mem. IV, 2. nr. 34, 35.

3) Xen. mem. IV, 6. nr. 8. *τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστιν ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ᾖ; Δοκεῖ μοι., ἔφη.*

Vielmehr wenn die Frage nach dem Gerechten oder Guten im Einzelnen entsteht, so giebt Sokrates darüber weiter keine Auskunft, als daß er nach alterthümlicher Weise auf die Gesetze des Staates verweist [1]) und darin den festen und bindenden Ausdruck des vernünftigen Willens findet, wie er selbst von den Göttern geheiligt ist, den Stiftern des Staats. Und wenn auch Sokrates zu den Gesetzen des Staats noch die ungeschriebenen Gesetze als das im Einzelnen uns Verbindende hinzusetzt [2]), so meint er auch hiermit theils nur die allgemeinen Gesetze, welche auch von dem Staate anerkennt werden und von den Göttern gegeben sind, aber deswegen nicht niedergeschrieben zu werden brauchen, weil sie auch ohne dies unter allen Menschen gelten und keiner willkürlichen Strafe bedürfen, indem sie schon von selbst ihre natürliche Strafe mit sich führen [3]), theils bezeichnet er damit den besondern Beruf, welchen der Gott den einzelnen Menschen verkündet und welchem zu genügen, das ganze Leben des Menschen auf-

---

1) Xen. mem. IV, 4. nr. 12. *φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι· — νόμους δὲ πόλεως, ἔφη, γιγνώσκεις;* cf. Plat. Crito p. 50 f. Eine schiefe Anwendung hiervon findet sich in dem Schusterdialog über das Gerechte gegen das Ende.

2) Xen. l. l. 19; Plat. de rep. VIII, p. 563. Wiggers (Sokrates p. 193) meint, Sokrates habe sich des Ausdrucks „ungeschriebene Gesetze" zuerst bedient; dem widerspricht aber die zuerst angeführte Stelle des Xenophon; auch bedient sich Thukydides in der Gedächtnißrede des Perikles II, 37 desselben Ausdrucks.

3) Xen. mem. l. l. 19 f. So wird der Ausdruck auch vom Thukydides a. a. O. und vom Aristoteles gebraucht. Polit. VI, 5; rhet. I, 10; 13. Ueber eine andere Bedeutung desselben Ausdrucks s. Nitzsch historiae criticae Homeri initia continuata. XVI. p. 62.

gewendet werden soll [1]). So bezieht er auf das Bewußtsein des Höchsten und Wahrsten in der Gesellschaft der Menschen und in der einzelnen Person alles Sittliche zurück, aber die Gründe für die einzelnen sittlichen Gesetze und ihren Zusammenhang unter einander hat er nicht weiter wissenschaftlich zu entziffern gewußt und im Bewußtsein hiervon wollte er sich auch weder für einen Weisen, noch für einen Lehrer der Gerechtigkeit ausgeben [2]).

Fassen wir alles dies zusammen, so sehen wir wohl, wie Sokrates geeignet war, durch seine Unterredungen mit der heranwachsenden Jugend ein neues und vollkommeneres Streben nach Wissenschaft zu erregen, nicht ein einseitiges, nur auf einen besondern Zweig der Philosophie gerichtetes, sondern ein Streben, welches vom Bewußtsein der allgemeinen Wissenschaft geleitet über alles Wißbare sich erstrecken sollte. Er hat keine Physik gelehrt, aber er hat den allgemeinen Grundsatz aller philosophischen Physik festgehalten, daß alles Natürliche nur soweit wahrhaft des Erkennens werth sei, als es auf einen vernünftigen Gedanken zurückgeführt werden könne; er hat kein System der Ethik entwickelt, aber er hat auf das vernünftige Streben des Menschen, auf das sittliche Bewußtsein in der sittlichen That aufmerksam gemacht; er hat auch keine entwickelte Lehre über Inhalt und Form der Wissenschaft seinen Schülern überliefert, aber er hat ihnen die Form der Wissenschaft eingeübt und den lebendigen Gedanken eingepflanzt, daß der Gehalt jeder Erkenntniß nur nach ihrer

---

1) Plat. apol. passim.

2) Xen. mem. IV, 4. nr. 5 f.; cf. Plat. Meno p. 89 f.

Uebereinstimmung mit allem Wissen geprüft werden könne, daß ein jeder Gedanke Rechenschaft über sich geben und in der Erkenntniß seiner selbst und Gottes wurzeln solle. Indem Sokrates so das Ideal der Wissenschaft nach ihrem Gehalt und ihrer Form aufstellte, hat er selbst nur Weniges zur Verwirklichung desselben geleistet. Er kann mit einem alten Meister verglichen werden, der in Gedanken noch kräftig lebt, der aber jetzt, da ihm die Kräfte zum Werke zu mangeln beginnen, von der Eitelkeit, am Ausgeführten sich zu erfreuen, wenig weiß. Er blickt nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft, und nun versammelt er um sich seine Schüler, ob er unter ihnen jemand finde, welcher seine Gedanken fassen könne und rüstige Hände habe, sie auszuführen. Da spricht er ihnen von dem erhabenen Bilde, welches vor seiner Seele schwebt, und übt sie in den Fertigkeiten, die zur Ausführung desselben gehören. Sie, solange er lebt, horchen und üben sich unter seiner Leitung; nachdem er todt ist, versuchen sie seinem Bilde nachzukommen; viele versuchen, wenigen gelingt etwas; zuletzt ist es nur Einer, welcher dem Ideale einigermaßen nahe gekommen ist. Es ist nur Einer, aber er begeistert Viele, zu streben, wie er gestrebt. Sähe der alte Meister das Werk, er würde den Kopf schütteln und sich bedenken, ob er dieses gewollt, endlich würde er doch auch in der fremden Umgebung die Züge seines Ideals wiederzuerkennen vermögen.

Wir fügen hier noch Einiges über die Schule des Sokrates im Allgemeinen bei. Um einen Mann, der tief in das Wesen seiner Zeit eingreift, ja in manchen Beziehungen ihr vorgreift — und von solcher Art war Sokra-

tes — versammeln sich Menschen von allerlei Bestrebungen und Charakter, gute und böse. Ist er nun besonders von menschenfreundlicher Gesinnung und geneigt sich mitzutheilen, so wird er nicht leicht jemand ganz abweisen, sondern das Beste von ihm hoffend, jedem gewähren lassen. Sokrates war überdies von einem starken Vertrauen zu der leitenden Gottheit; um so mehr mußte er ruhig geschehen lassen, daß er selbst in ein Knäuel von den verschiedenartigsten Bestrebungen verflochten wurde, überzeugt, es werde sich daraus wohl dem einen und dem andern Theil unverhofftes Gut erzeugen.

Hätte Sokrates gewußt, daß sein Umgang mit schwachen, zweideutigen und schlechten Menschen seinen Ruf bei Mitwelt und Nachwelt gefährden würde, er würde wohl darum von seiner Bahn nicht gewichen sein. Nur der Böse urtheilt nach dem bösen Scheine. Wir finden aber um den Sokrates auch viele Menschen versammelt, welche es wahrhaft gut meinten, echte Freunde in Freud' und Leid, selbst einige ausgezeichnete Männer theils durch ihre Stellung im Staat, theils durch ihre Talente für die Geschäfte und für die Wissenschaften. Sie bekennen, daß sie durch ihn gefördert worden sind in ihren Bestrebungen. Es muß uns wohl wichtig sein, die Zusammensetzung seiner Umgebungen näher kennen zu lernen, denn unstreitig hat sie einen großen Einfluß auf das ganze griechische Leben der Folgezeit gehabt.

Unter dem, was wir Schule des Sokrates nennen, darf man sich nicht einen geschlossenen Kreis von Anhängern denken, welche zu seiner Lehre sich bekannten. War ja doch die Lehre noch nicht einmal vorhanden; wollte er

doch selbst nicht Lehrer heißen. Eine eigentliche Schulbildung in der Philosophie findet sich erst nach dem Sokrates; vor ihm, möchten wir behaupten, gab es gar keine geschlossene Schule der Philosophie, in welcher der Lehrer überliefert und der Schüler empfängt, fortpflanzt und, wenn es glückt, erweitert. Solche Art der Schulen entsteht erst dann, wenn die Philosophie anfängt ein Theil der Gelehrsamkeit zu werden. Wir haben uns also unter der Schule des Sokrates nur eine Menge von Menschen zu denken, welche, von sehr verschiedener Gesinnung, nur darin übereinkamen, daß der fortgesetzte Umgang mit dem Sokrates ihnen bildend sein möchte. Nun kommt es uns aber darauf an, diese Menge in ihre gleichartigen Bestandtheile zu zerlegen. Zuerst tritt uns dabei ein sehr auffallender Unterschied hervor, der Unterschied des Alters. Denn wir finden nicht nur junge Leute um ihn versammelt, sondern auch solche, welche schon zur Reife des Alters gekommen waren. Chärephon, der eifrige Verehrer Sokratischer Weisheit, der, welcher das Orakel, daß Sokrates der weiseste Grieche sei, davon trug, ist der Altersgenosse des Sokrates, Chärekrates, dessen Bruder, jünger zwar, aber doch wohl nicht um vieles; wir finden beim Sokrates fleißig nicht nur den jungen Kritobulos, sondern auch seinen Vater Kriton, einen bejahrten Mann; auch Antisthenes ist nicht mehr in jugendlichem Alter, als er sich Sokrates anschließt. Wenn nun hierin auch nur ein äußerlicher Unterschied der Sokratischen Schüler zu liegen scheinen möchte, so greift es doch tief in das Wesen der Schule ein; denn von ausgebildeten selbständigen Männern konnte nicht das erwartet werden, was von jüngern Schülern zu

hoffen war, daß sie ganz in die Geistesrichtung des Sokrates eingehen würden; sondern ein jeder von ihnen brachte wohl seine eigene Denkart oder auch seine wissenschaftliche Ueberzeugung zum Sokrates, welche er in seinem Umgange nur mehr ausbilden, ausbessern und befestigen wollte. Dadurch mußte denn die Schule des Sokrates manches Fremdartige in sich aufnehmen [1]). Ein anderer wesentlicher Unterschied unter den Schülern des Sokrates entstand aus dem Zwecke, welcher seine Schüler zu ihm führte, indem Einige von diesen, wie Kritias und Alkibiades nach dem Xenophon [2]), nur darnach strebten, eine ähnliche Gewalt der Rede, wie Sokrates sie auf seine Umgebungen ausübte, zu gewinnen, Andere zu guten und praktischen Bürgern sich auszubilden wünschten [3]), noch Andere aber aus dem Streben nach philosophischer Erkenntniß zu ihm kamen. Alle diese verschiedenen Arten von Menschen wurden nun durch die Persönlichkeit des Sokrates zusammengeführt und bald längere, bald kürzere Zeit zusammengehalten, aber Sokrates konnte natürlich zu ihnen nicht in gleichem Verhältnisse stehen. In dem Umgange mit den Erstern, mit einem Alkibiades und Kritias, scheint er sich sehr leidend und verneinend verhalten zu haben [4]); vertrauter und mehr in die selbständige Entwicklung seiner Freunde eingehend war dagegen gewiß sein Betragen gegen die, welche mit redlichem Sinn dem Staatsleben sich widmeten, denn nicht wenige hat Sokrates zu den Ge-

---

1) Ein Beispiel hiervon findet man Xenoph. conv. VIII, 5.

2) Mem. I, 12. nr. 12 f.

3) Ib. 15. *τοῦ βίου τοῦ Σωκράτους ἐπιθυμεῖν.*

4) Plat. conv. p. 215 f.

schäften ermuntert, indem er sie nur zu ermahnen pflegte, daß sie nicht leichtsinnig und ohne Kenntniß zu Verwaltern des Staats oder des Kriegswesens sich aufwerfen möchten. Wenn er nun mit solchen Männern, wie mit einem Xenophon, über die Staatsverfassung, über den wahren Herrscher, über die echte Aristokratie [1]), über den Unterschied zwischen Tyrannie und Königthum, über Plutokratie und Demokratie sich unterhielt, so sprach er dagegen mit den philosophisch Gesinnten, wie mit einem Theages [2]), einem Theätet oder Platon, von dem reinen Wissen und seinem Gegenstande, von der wahren Vernünftigkeit und dem Schönen und Guten. Daß nun diejenigen, welche ihm hierin eifrig folgten, größestentheils Jüngere gewesen sein mögen, scheint aus den Gesprächen des Platon hervorzugehen und läßt sich auch sonst vermuthen. Wenn sich auch Aeltere, wie ein Antisthenes, geneigt fanden, in die philosophischeren Untersuchungen des Sokrates einzugehen, so läßt sich doch denken, daß sie weniger von dem Geiste der Sokratischen Untersuchungsweise, als von einzelnen Sätzen seiner Lehre ergriffen wurden, und dabei geneigt waren, manche Ansichten, welche früher sich ihnen angebildet hatten, festzuhalten und mit den Sokratischen Bestrebungen zu vermischen.

Mit den zur Philosophie sich neigenden Schülern des Sokrates haben wir es nun in unserer Geschichte zu thun. Es ist aber nach dem schon Bemerkten zu erwarten, daß sie nicht auf gleiche Weise die Sokratische Lehre werden

---

1) Xenoph. mem. IV, 6. nr. 12; cf. Plat. Menex. p. 238. Plat. de rep. VI, p. 496.

aufgefaßt haben. Wir können unter den philosophirenden Sokratikern drei Klassen unterscheiden, nach dem verschiedenen Verhältnisse, in welchem der Sokratische Trieb in ihnen mächtig ist. In dem Einen ist er nur schwach, sinnliche Begehrungen reißen ihn mit fort, fast nur seine Außenseite giebt sich der neuen, der reinen Bildung seines Meisters hin; Andere sind zwar eifriger, doch können sie sich alten Vorurtheilen, Ueberbleibseln der frühern Philosophie nicht entziehen; so werden auch sie von einer freien Ausbildung des Sokratischen Princips abgehalten; diese beiden Klassen werden wir die unvollkommenen Sokratiker nennen; die dritte Klasse, die vollkommenen Sokratiker, faßt dagegen das Sokratische Princip in seiner wahren Bedeutung und in seinem wahren Verhältnisse zu den frühern philosophischen Bestrebungen auf. Diese Männer schließen sich an den Platon, den wahrsten Schüler des Sokrates, an.

Wir sehen also dasselbe sich jetzt wieder erneuen, was wir als den Charakter des vorigen Zeitraums in der Entwicklung der Philosophie betrachtet haben, nemlich daß sich verschiedene Schulen der Philosophie zu einer Zeit neben einander bilden. Allein es ist eine andere Weise ihres Verhältnisses zu einander; vormals standen gleich kräftige Erzeugnisse des wissenschaftlichen Geistes unter den Griechen neben einander; jetzt steht die mächtige Jugend, die, welche sich des ganzen bessern Strebens in der Wissenschaft der Zeit bemeistert, neben dem schwachen Alter, dem Ueberbleibsel der Vorzeit, wie es auch den Schein eines noch kräftigen Lebens sich geben möge. Und so ist es fortan immer in dieser Periode philosophischer Entwicklung: ne-

ben den kräftig blühenden Schulen, erst des Platon, dann des Aristoteles, zuletzt der Stoiker, zeigen sich Reste der frühern Schulen; die alte Denkart besteht noch fort in den Veralteten, aber schwach, fast nur als Ueberlieferung, häufig in Mißverständnisse und Uebertreibungen verkehrt. Anders dagegen ist das wissenschaftliche Leben des Platon, des Aristoteles und der Männer, welche die stoische Schule stifteten; es ist das Ergebniß ihrer Zeit, es ist das Beste, was der Griechische Geist unter den gegebenen Verhältnissen hervorbringen konnte; jene Männer dürfen als die Vertreter der Philosophie ihrer Zeit gelten.

Dem Gange der Entwicklung gemäß fangen wir mit den unvollkommenen Sokratischen Schulen an und lassen auf diese die vollkommenen Sokratischen Schulen folgen, welche aus der Schule des Platon hervorgegangen sind. Zu den unvollkommenen Sokratischen Schulen rechnen wir die kyrenaische, die kynische, die megarische und einige andere noch weniger bedeutende. In der kyrenaischen werden wir finden, ist das Sokratische Element das untergeordnete gegen das Fremdartige, in den andern Schulen dagegen findet das umgekehrte Verhältniß statt. Wir werden daher auch mit der Entwicklung der kyrenaischen Schule den Anfang unserer Geschichte der Sokratischen Schulen machen.

Drittes Kapitel.

Die kyrenaische Schule.

Unter denen, welche mit dem Sokrates umgingen, war ein Mann, welcher von den strengern Sokratikern nur als ein ausgearteter Schüler des Sokrates betrachtet wurde, Aristippos. Das, was man ihm vorwirft, finde ich hauptsächlich von dreierlei Art, theils seine von der Sokratischen Enthaltsamkeit abweichende Lebensweise [1]), theils daß er Geld für seinen Unterricht nahm [2]), theils seine Lehre [3]). Wohl nicht bloß wegen des zweiten, sondern auch wegen des dritten Punktes wird er von Aristoteles ein Sophist genannt.

Aristippos war geboren zu Kyrene, einer Pflanzstadt der Minyer in Afrika, welche zu großem Wohlstande und äußerer Macht gelangt, wegen ihrer Ueppigkeit in Verruf gekommen war. Aus einer angesehenen und reichen Familie stammend, scheint auch er an dem allgemeinen Wohlleben Theil genommen zu haben. Als er noch jung von den Reden des Sokrates erfuhr, ergriff ihn ein starkes Verlangen, an seinem Umgange Theil zu nehmen und er

---

1) Xen. mem. II, 1. nr. 1. Ueber die Abneigung des Xenophon und des Platon gegen den Aristipp s. Diog. L. II, 65 c. not.; auch Arist. rhet. II, 23.

2) Diog. L. l. l.; cf. Xen. mem. I, 2. nr. 60.

3) Arist. met. II, 2.

schiffte nach Athen [1]). Doch scheint ihn Sokrates, bei welchem er bis gegen dessen Tod blieb [2]), von seinem Hange zum Genusse nicht geheilt zu haben. Denn so wenig Zusammenhangendes wir auch sonst von seinem Leben wissen, so schimmert doch durch die mancherlei Anekdoten, welche wir über ihn hören, im Allgemeinen dies hindurch, daß er zwar Entbehrungen und Verlust mit Gleichmuth und Anstand zu ertragen wußte [3]), daß er aber doch die Heiterkeit seines Gemüths, welche ihm von Natur eigen gewesen zu sein scheint, welche er aber noch mehr mit Absicht und Fleiß ausbildete, hauptsächlich auf seine Geschicklichkeit gründete, selbst unter schwierigen Umständen Genüsse des Wohllebens und des Luxus sich zu verschaffen. Daher vermied er nicht den Umgang mit Hetären, Tyrannen und persischen Satrapen, auf seine Geschicklichkeit in der Behandlung der Menschen vertrauend [4]), entzog sich jedoch den Regierungsgeschäften, weil er Abhängigkeit fürchtete, und liebte mehr den Aufenthalt in der Fremde, wo er sich jedem bindenden Verhältnisse entziehen könnte, als in seinem Vaterlande [5]). So finden wir ihn denn auch in verschiedenen Gegenden und besonders werden viele Geschichtchen von seinem Umgange mit dem Tyrannen Dionysios von Syrakus und mit der Buhlerin Lais erzählt, welche zu verrathen scheinen, daß er seinem Grundsatze,

---

1) Plut. de curios. 2; Diog. L. l. l.

2) Plat. Phaed. p. 59.

3) Diog. L. II, 67. *σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλαμύδα φορεῖν καὶ ῥάκος.* Plut. de Alex. fort. I, 8.

4) Diog. L. II, 77; 78; 79.

5) Xenoph. mem. II, 1. nr. 8—13.

man solle die Verhältnisse sich, nicht sich den Verhältnissen unterwerfen [1]), überall treu zu bleiben strebte. In seinem spätern Alter scheint er wieder nach Kyrene zurückgekehrt zu sein, wo wir seine Familie und seine Schule finden [2]).

In welchem Sinne jedoch Aristippos als der Anführer einer philosophischen Schule angesehen werden dürfe, darüber kann gestritten werden. Denn Einige sagen, er habe gar nichts Schriftliches hinterlassen und überhaupt nicht öffentlich über den Zweck des Lebens gesprochen [3]); Andere führen eine Reihe seiner Dialogen und anderer Schriften an [4]). Wenn nun auch Aristippos geschrieben haben sollte, so muß er doch darum nicht seine Ansicht vom Leben und von der Wissenschaft in Zusammenhang auseinander gesetzt haben, vielmehr scheint der Angabe des Aristokles [5]) so viel Wahres zum Grunde zu liegen, daß

---

1) Horat. ep. I, 1. v. 18.:

Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor
Et mihi res, non me rebus subjungere conor.

Diog. L. IV, 66, 68, 75. *πρὸς οὖν τοὺς μεμφομένους ἔφη· ἔχω Λαΐδα, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι.*

2) Diog. L. II, 86.

3) Ib. II, 84.

4) Ib. II, 84; 85. Cf. Menag. ad h. l. Die glaubhaftern Ueberschriften hat der zweite Katalog des Panätios und des Sotion. Daß dem Aristippos Schriften untergeschoben wurden, zeigt von der Schrift *περὶ παλαιᾶς τρυφῆς* Luzac de digamia Socr. p. 108, überhaupt macht es die Verschiedenheit der Kataloge seiner Schriften wahrscheinlich. Auf das Zeugniß des Theopomp, ap. Athen. XI. p. 508, für die Echtheit der Schriften unter seinem Namen möchte ich nicht zu viel Gewicht legen.

5) Ap. Euseb. praep. ev. XIV, 18.

die Ansicht, welche Aristippos von dem Leben der Menschen hatte, erst später in eine zusammenhangende Form gebracht worden ist; denn wenigstens die systematischen Lehren, welche der kyrenaischen Schule zugeschrieben werden, setzen die Ausbildung späterer Lehren über das höchste Gut voraus [1]).

Die Schule, welche Aristippos stiftete, hat fast nur eine örtliche Bedeutung gehabt, denn die Männer, welche ihr zugezählt werden, finden wir meistentheils in Kyrene und in den angrenzenden Gegenden Afrika's. Die Folge der Schule ist ohne sichere Zeitrechnung und nicht ohne Verwirrung uns überliefert worden [2]). Aristippos soll seine Tochter Arete [3]) und den Antipatros von Kyrene

---

1) Für unsere Meinung spricht auch, daß Aristoteles da, wo er Gelegenheit gehabt haben würde, die kyrenaische Lehre vom höchsten Gut zu bestreiten, vielmehr gegen die Meinung des Eudoxos, eines viel unbedeutendern Mannes, polemisirt (eth. Nic. X, 2), da er doch hier weitläuftiger sein mußte, als gegen die Lehre des Antisthenes (ib. 1). Eine Muthmaßung will ich hier äußern: nur an einer Stelle scheint mir die Meinung des Aristippos vom Arist. angedeutet zu werden, aber nur in einem Nebenpunkte des Streits, nemlich eth. Nic. X, 6, wo er von denen spricht, welche bei Tyrannen beliebt sind, weil sie auf die παιδιὰ sich verstehen, und darauf die Meinung bestreitet, daß die Glückseligkeit in der παιδιὰ bestehe. Cf. Diog. L. II, 8. Gegen unsere Meinung von der spätern Ausbildung des kyrenaischen Systems könnte es zu sprechen scheinen, daß Antisthenes und Platon, besonders Phileb. p. 53 f., ihre Lehren gegen die Lust mit Bezug auf Aristipp ausgebildet zu haben scheinen. Doch setzt dies kein System des Aristipp voraus.

2) Diog. L. II, 86.

3) Von Aelian, hist. anim. III, 40, wird sie Aristipps Schwester genannt, die Meisten aber nennen sie seine Tochter.

unterrichtet haben; Arete aber war die Lehrerin ihres Sohnes, des jüngern Aristippos, welcher deswegen auch der Lehrling der Mutter (Metrodidaktos) genannt wird. Diesem jüngern Aristippos schreibt man die systematischere Ausbildung der ältern kyrenaischen Lehre zu [1]); ihn soll auch Theodoros der Atheist gehört haben, welcher aber nach andern Angaben [2]) in ein späteres Zeitalter gesetzt wird. Vom Antipatros dagegen soll eine andere Reihe kyrenaischer Philosophen ausgegangen sein, aus welcher uns nur die beiden letzten, Hegesias und Annikeris, etwas näher bekannt sind. Durch diese Männer hat nun die kyrenaische Lehre eine Art von Fortbildung erfahren, welche aber als Ausartung und immer größere Abweichung von der Sokratischen Denkart und Gesinnung zu betrachten ist. Ihr Ausgangspunkt ist Sokrates, ihr Endpunkt Epikur. Da wir von der Zeitrechnung in der Anordnung der Glieder dieser Schule meistens verlassen sind, so wird es uns erlaubt sein, nach dem wahrscheinlichen Gange der innern Entwicklung unsere Erzählung einzurichten.

Zuerst müssen wir die Lehre der ältern Kyrenaiker uns zu vergegenwärtigen suchen. Die meisten Alten sagen uns, sie hätten nur einen Theil der Philosophie anerkannt, die Ethik [3]), und besonders die Physik verachtet [4]), weil sie über die menschliche Fassungskraft gehe und weil es allein nützlich sei, zu untersuchen, was im Hause gut und böse

---

1) Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 18.

2) Diog. L. II, 98; Suid. s. v. *Θεόδωρος*.

3) Diog. L. I, 18; II, 92; Sext. Emp. adv. Math. VII, 11; Euseb. pr. ev. XV, 62.

4) Diog. L. II, 92; Plut. ap. Euseb. pr. ev. I, 8.

sei. Hiermit stimmt sehr wohl die unwissenschaftliche Denkart überein, welche Aristoteles dem ältern Aristippos vorwirft, indem dieser die mathematischen Wissenschaften verächtlich behandelt habe, weil sie gar nicht vom Guten und Bösen sprächen, womit doch alle übrige Künste, selbst die handwerksmäßigen, zu thun hätten [1]). Es ist jedoch hierin, was die ältern Kyrenaiker überhaupt betrifft, eine Uebertreibung; denn nicht nur wird uns gesagt, daß sie auch der Logik wegen ihres Nutzens ihre Aufmerksamkeit geschenkt hätten [2]), sondern nach einem genauern Berichte wissen wir auch, daß sie die Physik nicht ganz übergingen. Sie theilten nemlich die Philosophie in fünf Theile, in die Lehren über das Begehrungswerthe und Verabscheuungswerthe, über die Zustände, über die Handlungen, über die Ursachen und über die Beweise; der vierte Theil war physischen, der fünfte logischen Inhalts, beide aber dem Ethischen untergeordnet, wie schon daraus zu vermuthen ist, daß sie ihre ganze Wissenschaft Ethik nannten [3]). Es erhellt dies aber noch mehr aus dem Ver-

---

1) Arist. met. II, 2; Syrian. in met. Arist. II. fol. 11. a.

2) Diog. L. l. l.; Sext. Emp. VII, 15.

3) Sext. Emp. VII, 11. *δοκοῦσι δὲ κατά τινας καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης μόνον ἀσπάζεσθαι τὸ ἠθικὸν μέρος, παραπέμπειν δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τὸ λογικόν, ὡς μηδὲν πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν συνεργοῦντα. καίτοι περιτρέπεσθαι τούτους ἔνιοι νενομίκασιν, ἐξ ὧν τὸ ἠθικὸν διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν, καὶ εἰς τὸν περὶ τῶν παθῶν, καὶ ἔτι εἰς τὸν περὶ τῶν πράξεων, καὶ ἤδη τὸν περὶ τῶν αἰτίων καὶ τελευταῖον εἰς τὸν περὶ τῶν πίστεων· ἐν τούτοις γὰρ ὁ περὶ αἰτίων τόπος, φασίν, ἐκ τοῦ φυσικοῦ μέρους ἐτύγχανεν, ὁ δὲ περὶ πίστεων τοῦ λογικοῦ.*

hältnisse, in welchem ihnen die einzelnen Theile ihrer Lehre zu einander standen.

Wenn wir uns fragen, wie die Lehre des Aristippos mit der Sokratischen zusammengehangen haben möge, so finden wir die nächste Verwandtschaft beider in dem, was von dem Begehrungs- und Verabscheuungs-Werthen handelt. Sokrates in seinen Untersuchungen über den Zweck des Lebens setzte voraus, daß die Glückseligkeit das Streben aller Menschen sei und indem er die nach Sinnenlust unmäßig Strebenden von ihrem eigenen Standpunkte aus bekämpfte, suchte er zu zeigen, daß die wahre Lust nicht in dem unvernünftigen Genusse bestehe, sondern in dem mäßigen und besonnenen Leben der Seele. Hiernach schien nun doch die Lust Zweck des Lebens zu sein und daran konnte Aristippos anknüpfen, wenn er lehrte, das Gute sei die Lust, das Böse aber die Unlust, indem er sich dafür auf die Uebereinstimmung nicht nur der Menschen, sondern aller lebendigen Wesen berief [1]). Aber er scheint es dabei auch festgehalten zu haben, daß die wahre Lust mit der Herrschaft der Seele über dieselbe verbunden sein müsse, also mit der Sokratischen Mäßigung [2]). So wie bei andern Sokratikern nemlich, so bemerken wir auch beim Aristippos ein entschiedenes Streben nach Ungebundenheit des Gei-

---

1) Diog. L. II, 88. *πίσιν δ' εἶναι τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ᾠκειῶσθαι πρὸς αὐτὴν καὶ τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν, μηθέν τε οὕτω φεύγειν, ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα.* Ib. 87. *καὶ τὴν μὲν* (sc. *ἡδονήν*) *εὐδοκητὴν πᾶσι ζώοις, τὸν δ'* (sc. *πόνον*) *ἀποκρουσικόν.*

2) Diog. L. II, 75; Stob. serm. XVII, 18. *κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ προεκφερόμενος δέ.*

stes [1]), wie dies bei beschränkten Ansichten leicht aus der Nachahmung der wahren Sokratischen Geistesfreiheit hervorgehen konnte. Aristippos aber glaubte einen andern Weg zur Unabhängigkeit zu sehen, als den, welcher durch die Unterdrückung aller Lust eingeschlagen werde; er wollte die Lust zwar zulassen und genießen, aber nicht die Begierde nach ihr, weil sie uns von Furcht und Hoffnung abhängig mache. Daher lehrte er, man solle nicht nach mehr streben, als man besitze [2]); denn alle Lust sei gleich und keine angenehmer als die andere [3]), und man solle von keinem sinnlichen Genuß sich überwältigen lassen [4]), nach welchen Grundsätzen er durch sein ganzes Leben seine Gleichgültigkeit gegen alle Güter zeigte, welche nicht für den gegenwärtigen Gebrauch sind. Dieser Denkart lag der frohe, heitere und in jede Lage des Lebens mit Leichtigkeit eingehende Sinn des Mannes zum Grunde, welcher mehr noch als seinem Glück, seiner Geschicklichkeit vertraute, die Umstände zu seiner Zufriedenheit zu benutzen [5]). Diese

---

1) Außer den bei seinem Leben angeführten Zügen s. Stob. serm. XX, 63; XXXVII, 25; XLIX, 18; Plut. fragm. in Hesiod. 9; de tranqu. anim. 8: de profect. in virt. 10.

2) Diog. II, 72. *τὰ ἄριστα ὑπετίθετο τῇ θυγατρὶ Ἀρήτῃ, συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπικὴν τοῦ πλείονος εἶναι.* Plut. de cupid. div. 3.

3) Diog. L. II, 87.

4) Diog. L. II, 69. *οὐ τὸ εἰσελθεῖν, ἔφη, χαλεπόν, ἀλλὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἐξελθεῖν.* Es ist von seinem Umgange mit der Lais die Rede.

5) Horat. ep. I, 17 v. 23. Omnis Aristippum decuit color et status et res. Diog. L. II, 66. *ἀπέλαυε γὰρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων· ὅθεν καὶ Διογένης βασιλικὸν κύνα ἔλεγεν αὐτόν.*

Sinnesart sprach sich auch in dem Grundsatze seiner Schule aus, daß die Lust der menschlichen Natur gemäßer sei, als die Unlust [1]); wenn sie dann in einem allgemeinen Grundsatze ausgesprochen werden sollte, so konnte dieser kein anderer sein, als der: man solle allein auf den Genuß der Gegenwart sein Augenmerk richten, weder über das Vergangene sich betrübend, noch über das Zukünftige sich Sorge machend; denn die Gegenwart sei allein unser, das Vergangene sei nicht mehr, das Zukünftige noch nicht vorhanden und überdies ungewiß [2]). Da dies aber auch auf den Zweck des Handelns übertragen werden mußte, so erschien den Kyrenaikern nur die augenblickliche Lust als ein Gut, nicht aber die Glückseligkeit durch das ganze Leben hindurch. Denn diese könne nicht der Zweck unseres Handelns sein, da sie nicht erreicht werden könne, indem auch der Weise vielen nothwendigen oder natürlichen Beschwerden ausgesetzt sei [3]). Die Glückseligkeit nemlich unter-

---

1) Diog. L. II, 90. *χαλεπώτερον γὰρ τὸ πονεῖν, οἰκειότερον δὲ τὸ ἥδεσθαι ὑπελάμβανον.*

2) Aelian. var. hist. XIV, 6. *πάνυ σφόδρα ἐῤῥωμένως ἐῴκει λέγειν ὁ Ἀρίσιππος παρεγγυῶν, μήτε τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν, μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν· εὐθυμίας γὰρ δεῖγμα τὸ τοιοῦτο, καὶ ἴλεω διανοίας ἀπόδειξις. προσέταττε δὲ ἐφ' ἡμέρᾳ τὴν γνώμην ἔχειν, καὶ αὖ πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ' ἐκείνῳ τῷ μέρει, καθ' ὃ ἕκαστος ἢ πράττει τι, ἢ ἐννοεῖ. μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν, μήτε δὲ τὸ φθάνον, μήτε τὸ προσδοκώμενον. τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι, εἴπερ ἔσαι.* Athen. XII, p. 544.

3) Athen. l. l. *ταύτην* (sc. *τὴν ἡδυπάθειαν*) *τέλος εἶναι ἔφη καὶ ἐν αὐτῇ τὴν εὐδαιμονίαν βεβλῆσθαι καὶ μονόχρονον αὐτὴν εἶναι.* Diog. L. II, 90. *ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν εὐδαιμονίαν ποιοῦντα. ἀρέσκει δ' αὐτοῖς,*

scheide sich von der Lust, wie das Ganze von dem Theile; aber nicht das System der Lüste werde von uns begehrt, sondern nur die einzelne Lust [1]). Man sieht hierin deutlich das Bestreben, den Begriff der Lust rein als durch den Genuß der Gegenwart bestimmt festzuhalten, indem zugleich die Furcht durchblickt, daß, wenn man die Rücksicht auf das Vergangene und das Zukünftige in sein Begehren aufnehmen wollte, dadurch der Genuß der gegenwärtigen Lust selbst gestört werden möchte. Es läßt sich aber auch nicht verleugnen, daß dabei die Einheit des sittlichen Zweckes ganz wegfällt und dem ganzen Leben ebensoviele Zwecke gesetzt werden, als Momente desselben sind.

Der zweite Theil der kyrenaischen Lehre, von den Beschaffenheiten handelnd, suchte zu bestimmen, worin die Lust und die Beschwerde (*πόνος*) oder auch die mittlern Zustände zwischen beiden bestünden. Es ist dabei Voraussetzung, daß alle diese Zustände in der Seele sind. In diesen Untersuchungen tritt besonders das Bestreben hervor zu zeigen, daß Lust und Beschwerde etwas Bejahtes sind, welches sich andern Meinungen entgegenstellen mochte, denen die

---

μήτε τὸν σόφον πάντα ἡδέως ζῆν. — λυπήσεσθαι μέντοι καὶ φοβήσεσθαι· φυσικῶς γὰρ γίνεσθαι.

1) Diog. L. II, 87. *δοκεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύςημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ οἱ παροχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι. εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι᾽ αὑτὴν αἱρετήν· τὴν δὲ εὐδαιμονίαν οὐ δι᾽ αὑτὴν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς.* Die Ausbildung dieser Lehre im Gegensatz gegen die Epikurische ist in diesem, wie in andern Punkten nicht leicht zu verkennen.

die Lust nur als eine Befriedigung des Bedürfnisses erschien [1]). Deswegen lehrten die Kyrenaiker, die Lust, welche Zweck sei, bestehe nicht in der Aufhebung einer Unlust, noch sei auch das Nichtvorhandensein einer Lust die Beschwerde, vielmehr beide müßten als Bewegungen der Seele betrachtet werden, wärend Nicht-Beschwerde und Nicht-Lust keine Bewegungen seien, sondern gleichsam ein Schlaf der Seele [2]). Die Verbindung, in welcher hier der Begriff der Lust mit dem Begriff der Bewegung erscheint, hängt mit der ganzen Ansicht der Kyrenaiker von dem Leben als einer Verknüpfung einzelner Seelenzustände zusammen; sie erinnert aber auch an die sophistische Lehre des Protagoras, daß alles in Bewegung sei, mit welcher die Aristippische Ansicht auch sonst noch in Verbindung steht, wie wir weiter unten sehen werden [3]). Nur darin scheint die kyrenaische Lehre von der Protagorischen abzuweichen, daß sie auch eine Bewegungslosigkeit zuläßt in der Nicht-Beschwerde und in der Lustlosigkeit; allein diese Abweichung ist nur scheinbar, denn nicht eine völlige Bewegungslosigkeit der Seele nehmen die Kyrenaiker an, sondern nur eine geringere Bewegung, welche nicht zu unserer Wahrnehmung komme [4]). Zugleich drückte sich auch die Sokratische Mä-

---

1) Damit soll nicht geleugnet werden, daß in späterer Zeit dies auch der Epikurischen Lehre von der Lust entgegengestellt wurde.

2) Diog. L. II, 87; 89. *ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις (ὡς εἴρηται παρ᾽ Ἐπικούρῳ) δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή· οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών. ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα, μὴ οὔσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως. ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἱονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις.*

3) Vergl. Plat. Phileb. p. 43.

4) Dies liegt mittelbar in Diog. L. II, 85. *τέλος δ᾽ ἀπέφαινε τὴν*

BAYER. STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

ßigung darin aus, daß die Luft eine sanfte, die Beschwerde aber eine heftige Bewegung genannt wurde, jene vergleichbar mit der Meeresbewegung bei günstigem Winde, diese mit dem sturmbewegten Meere, wärend die mittlern Beschaffenheiten der Windstille glichen [1]). Die Kyrenaiker wollten wohl hierin ausdrücken, daß die zu heftige Steigerung der Gemüthsbewegungen dem Menschen die Besonnenheit rauben würde, welche dem angenehmen Bewußtsein von sich selbst nothwendig sei; deswegen wollten sie auch zu heftige sinnliche Genüsse nicht zulassen, weil sie uns die Begierde, welche die Besonnenheit stört, erregen würden [2]).

In dem dritten Theil ihrer Lehre, über die Handlungen, scheinen die Kyrenaiker das richtige Verhalten des Menschen gegen Lust und Unlust untersucht zu haben. Es gehört also gewiß hierher ihre Lehre von der Tugend und wahrscheinlich auch wohl über die Verschiedenheiten der Lust und der Unlust, sofern sie Einfluß auf die Wahl und das Handeln haben möchten. Im Allgemeinen konnte ihnen das Handeln nur als etwas sittlich gleichgültiges er-

---

κίνησιν, εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην. Es liegt auch in der Vergleichung der mittlern Zustände mit der Meeresstille, welche weiter unten angeführt werden wird. Vergl. Plat. l. l.

1) Diog. L. II, 86; Euseb. praep. ev. XIV, 18. *τρεῖς γὰρ ἔφη καταστάσεις εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν· μίαν μέν, καθ' ἣν ἀλγοῦμεν, ἐοικυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι· ἑτέραν δέ, καθ' ἣν ἡδόμεθα, τῷ λείῳ κύματι ἀφομοιούμενοι. εἶναι γὰρ λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ· τὴν δὲ τρίτην μέσην εἶναι κατάστασιν, καθ' ἣν οὔτε ἀλγοῦμεν, οὔτε ἡδόμεθα, γαληνῇ παραπλησίαν οὖσαν.*

2) Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 4; de cupid. divit. 3.

scheinen, da es ja nach ihrer Ansicht nur auf den Erfolg der Handlung, auf Lust oder Unlust, ankommt [1]). Dabei lag nun der sophistische Grundsatz zu Tage, daß keine Handlung von Natur schimpflich oder gut sei, sondern nur durch Gesetz und Sitte, ein Grundsatz, dessen Schädlichkeit bei den Kyrenaikern nur dadurch einigermaaßen gemildert wurde, daß doch auch die Güter, welche man durch Ungerechtigkeit erhalten könnte, gering, die Uebel der Ungerechtigkeit aber, Strafe und Furcht, groß erschienen [2]). Was die Tugend betrifft, so konnte sie ihnen natürlich nicht im Zweck liegen, sondern schlechthin nur Mittel sein. Sie scheinen aber den Begriff der Tugend sehr ausgedehnt genommen zu haben, indem sie alles dazu rechneten, was im Handeln als Mittel zur Lust gelten kann, so daß selbst der Unvernünftige der Tugend theilhaftig sein könne, sofern er nur eine Fertigkeit des Körpers besitze, welche zum Genusse der Lust führen kann; daher sei auch die Uebung des Körpers nützlich zur Erlangung der Tugend. Aber so viel mögen die Kyrenaiker doch wohl dem Sokratischen Unterrichte nachgegeben haben, daß die Hauptsache der Tugend in der Vernünftigkeit bestehe. Das Wesen der Vernünftigkeit konnten sie nur ihrem höchsten Zwecke gemäß bestimmen und darnach erhielt sie meist nur eine verneinende Bedeutung, indem sie Störungen der Lust vermeiden lehre. Denn sie befreie von leeren Meinungen, wohin Neid, leidenschaftliche Liebe, Furcht vor dem Tode und anderer Aberglaube gerechnet

---

1) Diog. L. II, 88. *εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν, κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται. — εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν.*

2) Ib. 93.

wurden [1]). Sollten sie der Vernünftigkeit noch ein bejahendes Werk zugeschrieben haben, so kann man es nur darin suchen, daß sie die Wahl unter den verschiedenen Arten der Lust leite. Denn wenn auch von ihnen nicht zugegeben wurde, daß eine Verschiedenheit in der Größe der Lust statt finde [2]), so konnte doch, über die Reinheit derselben von allen Störungen die Frage sein. Allein selbst über jenen Punkt, über die Unvergleichbarkeit der Lüste nach ihrer Größe, scheint nicht völlige Uebereinstimmung in der Schule statt gefunden zu haben, und es läßt sich darin eine verschiedene Schätzung um so leichter denken, je mehr das Urtheil darüber von der besondern Vorliebe geleitet werden mußte. Zwei Arten der Lust besonders scheinen einige Kyrenaiker unterschieden zu haben, die, welche von körperlichen Genüssen abhängig ist, und die, welche allein auf Zuständen der Seele beruht. Daß ihnen die körperliche Lust, als ein Gut erscheinen mußte, ist klar, ob sie dieselbe aber durchgängig, wie uns gesagt wird, für besser hielten, als die geistige Lust [3]), daran könnte gezweifelt

---

1) **Diog. L. II, 91.** *τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι, οὐ δι᾽ ἑαυτὴν δὲ αἱρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα. — τῶν ἀρετῶν ἐνίας καὶ περὶ τοὺς ἄφρονας συνίσασθαι. τὴν σωματικὴν ἄσκησιν συμβάλλεσθαι πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν. τὸν σόφον μήτε φθονήσειν, μήτε ἐρασθήσεσθαι, ἢ δεισιδαιμονήσειν. γίνεσθαι γὰρ ταῦτα παρὰ κενὴν δόξαν. δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν.*

2) **Diog. L. II, 87.** *μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μήτε ἥδιόν τι εἶναι.*

3) **Diog. L. II, 87; 90.** *πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν* (sc. *ἡδονῶν*) *τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι.* Das Zeugniß des Panätios, welches in der erstern Stelle angeführt wird, würde sonst bedeu-

werden; denn das Streben nach Besonnenheit und Mäßigung konnte wohl schwerlich hierbei ohne Einwirkung bleiben und eine solche scheint sich auch in manchen Spuren zu verrathen. So suchten sie die Lust keinesweges in dem Genusse des eigenen Wohlseins allein, sondern auch in des Vaterlandes Wohlfahrt [1]), überhaupt aber leiteten sie nicht aus der sinnlichen Erregung des Körpers das Wohlgefühl ab, sondern aus der Verfassung der Seele, welche uns aus jener entstehe, wobei sie sich darauf beriefen, daß je nachdem in der Wirklichkeit oder in künstlerischer Nachahmung uns etwas zur Wahrnehmung käme, dasselbe bald Lust, bald Unlust errege [2]).

Dies hängt auf das Genaueste mit ihrer Lehre von den Ursachen zusammen. Diese sollte physischen Gehalts sein und in der That scheint sie sich ganz mit Untersuchungen über die Physik beschäftigt zu haben, aber nur um von gewissen logischen Sätzen aus alle physische Erkenntniß aufzuheben. Niemand halte dies für etwas Sokratisches; es geht vielmehr ganz auf die Lehre des Protagoras zurück. Die Kyrenaiker lehrten nemlich, nur die Zustände der Seele wären erkennbar, aber nicht das, woraus sie entstünden [3]).

---

tend sein, wenn nicht die Sache an sich viel Unwahrscheinliches hätte. Cf. Cic. acad. qu. II, 45.

1) Diog. L. II, 89.

2) Diog. L. II, 90. *λέγουσι δὲ μηδὲ κατά ψιλὴν τὴν ὅρασιν ἢ τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι ἡδονάς· τῶν γοῦν μιμουμένων θρήνους ἡδέως ἀκούομεν, τῶν δὲ κατὰ ἀλήθειαν ἀηδῶς.* Plut. symp. V, 1. nr. 2. *τοῦτο τεκμήριόν ἐστι μέγα τοῖς Κυρηναϊκοῖς τοῦ μὴ περὶ τὴν ὄψιν εἶναι, μηδὲ περὶ τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ περὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν τὸ ἡδόμενον ἐπὶ τοῖς ἀκούσμασι καὶ θεάμασιν.*

3) Diog. L. II, 92. *τά τε πάθη καταληπτά, — οὐκ ἀφ' ὧν γίνε-*

Die Beweise, welche sie dafür anführten, beruhen auf den sogenannten Sinnentäuschungen und darauf, daß alles unser Denken immer nur ein Bewußtsein unseres gegenwärtigen Zustandes sei. Deswegen lasse sich auch gar nichts Allgemeines in unserem Denken nachweisen und nur in den Worten stimmten die Menschen überein, nicht in den Urtheilen [1]). Nehmen wir dies zusammen, erinnern wir uns auch, daß alle Zustände der Seele den Kyrenaikern Bewegungen sind und fügen wir hinzu, daß sie auch behauptet haben sollen, es sei nichts außer den Beschaffenheiten der Seele [2]), und daß ihnen die Weisheit darin bestehe, unangenehme Empfindungen in angenehme zu verwandeln, so haben wir hier so ziemlich die ganze Lehre des Protagoras zusammen, so wie sie Platon im Theätet darstellt.

Von dem fünften Theile der kyrenaischen Lehre, welcher von den Beweisen handelte, ist uns nichts überliefert worden. Es läßt sich nicht denken, daß sie erst in diesem letzten Theile die Beweise für ihre ethischen und physischen Lehren gegeben haben sollten, da sie doch die Beweise von der Lehre selbst nicht trennen konnten, und daher läßt sich

---

ται. Weitläuftiger sind darüber Sext. Emp. VII, 191 f. und Plut. adv. Colot. 24. Tennemann Gesch. der Phil. 2. Thl. S. 106 schreibt diese ganze Lehre ohne genügende Gründe dem Theodoros zu. Nach dem Aristokles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 19 war sie Lehre einiger Kyrenaiker.

1) Sext. Emp. l. l. 195. *ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων· ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς κρίμασι· λευκὸν μὲν γάρ τι καὶ γλυκὺ καλοῦσι κοινῶς πάντες, κοινὸν δέ τι λευκὸν ἢ γλυκὺ οὐκ ἔχουσιν. ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται.*

2) Sext. Emp. adv. math. VI, 53. *οἵ τε γὰρ ἀπὸ τῆς Κυρήνης φιλόσοφοι μόνα φασὶν ὑπάρχειν τὰ πάθη, ἄλλο δὲ οὐδέν.*

nur vermuthen, daß sie am Ende ihres Systems noch einige Regeln oder Beweisarten mittheilten, welche ihnen zur Vertheidigung ihrer Meinungen und zur Bekämpfung anderer Ansichten dienlich schienen.

Ueber die Männer, welche die kyrenaische Lehre mit einer gewissen Eigenthümlichkeit ausgebildet haben, kann man sagen, daß sie nur einzelne Seiten ihrer allgemeinen Ansicht weiter ausführten. Wenn in dem Streben der Kyrenaiker nach Unabhängigkeit schon die Neigung sich verräth, den Menschen zu vereinzeln, so tritt dies noch mehr in der Lehre des Theodoros hervor. Dieser Mann mit dem Beinamen Atheos oder auch Theos [1]) scheint zu den Zeiten der ersten Nachfolger Alexanders des Großen in Aegypten und Kyrene, aber auch in andern Theilen der griechischen Staaten gelebt zu haben. Doch ist aus den Nachrichten über seine Lebensumstände nichts Sicheres zu ziehen. Von Einigen wird er ein Schüler des jüngern Aristippos, von Andern ein Schüler des Annikeris genannt [2]). Er selbst stiftete eine Sekte, welche nach seinem Namen hieß und zu welcher auch Euemeros der Atheist gehörte.

Das Bestreben, den Menschen ganz in sich zu verschließen, scheint sich schon in der Formel zu verkündigen, mit welcher er den Zweck des Handelns bezeichnete. Er lehrte nemlich, das Begehrungswerthe und Verabscheuungswerthe seien nicht Lust und Beschwerde, sondern Freude und Trauer und die Vernünftigkeit führe zur Freude, die

1) Diog. L. II, 86. 100.

2) Diog. L. II, 86; 98. An der letztern Stelle u. b. Suid. s. v. Θεόδωρος werden noch andere Lehrer des Theodoros genannt.

Unvernunft aber zur Trauer, weswegen jene auch gut, diese böse sei; Lust und Beschwerde aber seien sittlich gleichgültig [1]). Diese Verwandlung der Formel scheint nur darauf zu deuten, daß der Zweck nicht in irgend einem Genusse, als welcher von außen komme, sondern in einer Gemüthsverfassung bestehen solle. Noch mehr tritt dies darin heraus, daß Theodoros lehrte, der Weise sei sich selbst genug [2]), weil nemlich seine Freude allein von seiner Vernünftigkeit abhänge. Diesen allgemeinen Grundsätzen entsprechen nun auch die besondern Vorschriften über das Sittliche, aus welchen man lernt, was Theodoros unter seiner Vernünftigkeit verstehen mochte. Die Freundschaft und die Liebe zum Vaterlande, welche die frühern Kyrenaiker zugelassen hatten, verwarf er als des Weisen unwürdig; denn Freundschaft gebe es überhaupt nicht, da der Thor den Freund nur wegen seines Bedürfnisses, also nur sich liebe, der Weise aber, welcher sich selbst genug sei, der Freunde nicht bedürfe; des Weisen Vaterland sei die Welt und kein Weiser werde sich seinem Vaterlande opfern; denn es sei thörig, die Vernünftigkeit zum Nutzen der Thoren dahinzugeben [3]). Am meisten zeugt es von

---

1) Diog. L. II, 98. *τέλος δ' ὑπελάμβανε χαρὰν καὶ λύπην, τὴν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τὴν δὲ ἐπὶ ἀφροσύνῃ· ἀγαθὰ δὲ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην· κακὰ δὲ τὰς ἐναντίας ἕξεις· μέσα δὲ ἡδονὴν καὶ πόνον.*

2) Diog. L. l. l.; cf. Stob. serm. CXIX, 16, welches gegen den Hegesias gerichtet zu sein scheint.

3) Diog. L. l. l. *ἀνῄρει δὲ καὶ φιλίαν, διὰ τὸ μήτε ἐν ἄφροσιν αὐτὴν εἶναι, μήτ' ἐν σόφοις· τοῖς μὲν γὰρ τῆς χρείας ἀναιρεθείσης καὶ τὴν φιλίαν ἐκποδὼν εἶναι· τοὺς δὲ σοφοὺς αὐτάρκεις ὑπάρχοντας μὴ δεῖσθαι φίλων. ἔλεγε δὲ καὶ εὔλογον εἶναι*

der Einseitigkeit des Princips, wie die Handlungen als etwas ganz gleichgültiges erscheinen. Nichts sei schimpflich von Natur, sondern nur der Meinung nach, welche zur Bewältigung der Menge festgesetzt sei; es werde daher auch der Weise stehlen und ehebrechen und die Heiligthümer plündern, doch nur zu gelegener Zeit [1]). Hier ist keine Spur mehr von der Sokratischen Mäßigung; alles verräth die Unverschämtheit eines Sophisten. Daß Theodoros und seine Schule das Dasein der Götter leugneten [2]), scheint nur eine weitere Ausführung der kyrenaischen Lehre gewesen zu sein, daß der Weise von Aberglauben frei sein solle [3]). Dieses mußte wohl natürlich in einer Lehre sich erzeugen, welche an dem Guten und Schönen keine Lust

---

τὸν σπουδαῖον μὴ ἐξαγαγεῖν ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἑαυτόν. οὐ γὰρ ἀποβαλεῖν τὴν φρόνησιν ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων ὀφελείας. εἶναί τε πατρίδα τὸν κόσμον.

1) Diog. L. II, 99. (τὸν σπουδαῖον) κλέψειν τε καὶ μοιχεύσειν καὶ ἱεροσυλήσειν ἐν καιρῷ. μηδὲν γὰρ εἶναι τούτων αἰσχρὸν φύσει, τῆς ἐπ᾽ αὐτοῖς δόξης αἱρομένης, ἣ συγκεῖται ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων συνοχῆς. Theodoros beschwerte sich nach dem Plutarch de anim. tranqu. 5, daß seine Lehren falsch aufgefaßt würden. Man könnte in diesen Angaben eine solche falsche Auffassung vermuthen, besonders da er doch auch die Gerechtigkeit für gut gehalten haben soll. S. oben S. 104 Anm. 1. Aber wahrscheinlich bestand die Misdeutung seiner Lehre nur darin, daß man glaubte, er wollte zu ungerechten Handlungen verleiten, da er doch nur die Gleichgültigkeit aller Handlungen behauptete.

2) Diog. L. II, 97; Plut. adv. Stoic. 31; Cic. de nat. D. I, 1; 23; 42.

3) Man kann deswegen auch die Vertheidigung des Clem. Alex. protr. p. 15 nicht annehmen. Auf den Atheismus der Theodoreer scheint es auch Bezug zu haben, daß die Kyrenaiker lehrten, man solle nicht beten. Clem. Alex. Strom. VII. p. 722.

oder Freude findet, sondern nur an dem hochmüthigen Dünkel von seiner eigenen Selbstgenügsamkeit.

In diesem Punkte finden wir den Hegesias und seine Schüler mit den Theodoreern ganz übereinstimmend, aber es verräth sich in jenen auch, wie das Bewußtsein von der Leerheit dieses Dünkels in ihnen sich hindurcharbeitet. Hegesias soll der Schüler des Paräbates, eines Kyrenaikers, gewesen sein [1]). Da er der dritte Nachfolger des ältern Aristippos genannt wird, so möchte sein Leben etwa in die Zeiten des Epikuros fallen. Wir finden ihn zu Alexandria, wo ihm das Lehren verboten wurde, weil er durch die Schilderung der Mühseligkeiten des Lebens viele verführt haben soll, sich selbst den Tod zu geben. Deswegen erhielt er auch den Beinamen Peisithanatos. Seine Lehre hatte er in eine Schrift niedergelegt, in welcher er einen freiwillig vor Hunger Sterbenden seine Grundsätze entwickeln ließ [2]).

So wie des Aristippos Lehre der Ausdruck war eines heitern Gemüths, welches unter günstigen Umständen lebt, so mußte sie in einer Zeit, welche wenig Erfreuliches darbot, und bei einem Charakter, welcher fröhlichen Eindrükken weniger zugänglich war, auf ganz entgegengesetzte Weise wirken. Dies zeigt sich in der Lehre des Hegesias. Er nahm zwar auch an, daß der Zweck des Menschen die Lust sei und das Verabscheuungswerthe die Beschwerde und gegen die Epikurischen oder ähnliche Lehren hob er es besonders hervor, daß nicht die Glückseligkeit das Ziel des

---

1) Diog. L. II, 86.

2) Diog. L. l. l.; Cic. Tusc. I, 34; Plut. de amore prol. 5.

menschlichen Strebens sein könne, denn sie sei überhaupt unmöglich, indem der Körper vielen Leiden unterworfen sei und die Seele mit dem Leibe dulden müsse, auch der Zufall vieles gegen unsere Hoffnung bewirke [1]); aber er fand es auch eben so unmöglich, sich der einzelnen Lust der Gegenwart zu überlassen, vielmehr wendete er seine Betrachtung auf das ganze Leben der Menschen und hierbei ergab sich ihm nun, daß von dem Weisen nicht mehr erstrebt werden könne, als nur nicht in Mühsal und Unlust zu leben [2]). Daher trat auch das Verneinende in dem Begriffe der sinnlichen Lust, welches die Kyrenaiker sich zu verleugnen gesucht hatten, in dieser Lehre wieder auf das bestimmteste hervor, denn die Hegesiaker lehrten, von Natur sei nichts angenehm oder unangenehm, sondern es werde dies nur durch Mangel oder Sättigung [3]). Das negative Ziel ihrer Bestrebungen suchten sie aber dadurch als erreichbar nachzuweisen, daß sie die Selbstgenügsamkeit des Weisen, wie Theodoros, nur mehr verneinungsweise hervorhoben und zu zeigen suchten, daß alles, was für gut gehalten werde, kein wahres Gut sei. So wären Reichthum und Armuth, Freiheit und Knechtschaft, edle und unedle Geburt, Ruhm und Ruhmlosigkeit, endlich überhaupt alles, was genossen werden könne, gleichgültig gegen das Maaß

---

1) Diog. L. II, 94.

2) Ib. 96. *τὸν δὲ σόφον οὐχ οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἱρέσει, ὡς ἐν τῇ τῶν κακῶν φυγῇ, τέλος τιθέμενον τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῇν, μηδὲ λυπηρῶς, ὃ δὴ περιγίνεσθαι τοῖς ἀδιαφορήσασι περὶ τὰ ποιητικὰ τῆς ἡδονῆς.*

3) Ib. 94. *φύσει τε οὐδὲν ἡδὺ ἢ ἀηδὲς ὑπελάμβανον, διὰ δὲ σπάνιν ἤ ξενισμὸν ἢ κόρον τοὺς μὲν ἥδεσθαι, τοὺς δὲ ἀηδῶς ἔχειν.*

der Lust, denn Arme und Reiche und so auch die Uebrigen genössen die Lust auf gleiche Weise [1]). Daher müsse sich der Weise ganz gleichgültig verhalten gegen das, was Lust erregen könne, nichts aber höher halten als sich selbst; Dankbarkeit, Freundschaft und Wohlthätigkeit wären für ihn nichts [2]). Der Gipfel dieser Lehre mußte natürlich alles Handeln und alles Leiden als etwas Gleichgültiges darstellen; er sprach sich in dem Satze aus, dem Thoren zwar scheine das Leben ein Gut, dem Vernünftigen aber sei es gleichgültig und der Tod eben so wünschenswerth als das Leben [3]).

Mitschüler des Hegesias soll Annikeris gewesen sein; doch faßte dieser die Lehre der Kyrenaiker ganz anders auf, als jener. Bei den Alten ist die Meinung gewesen, daß er ein Epikureer geworden sei [4]); doch ist dies nicht wörtlich zu verstehn, vielmehr finden wir ihn im Streit mit der Lehre des Epikur und nur in einigen Punkten näherte er sich derselben, so daß man wohl sagen könnte, durch die folgerechte Ausbildung dieser Punkte hätte er zum Epikureer werden müssen. Seine Lehre ist in zwei Punkten der Epikurischen entgegengesetzt, einmal daß er nicht einen allgemeinen Zweck des ganzen Lebens anerkannte, sondern für eine jede Handlung einen besondern Zweck annahm, nemlich die Lust, welche aus der Handlung entstehe, und dann, daß er nicht in der Aufhebung der Unlust die Lust

---

1) Diog. L. l. l.

2) Ib. 93—96.

3) Ib. 94. *τήν τε ζώην καὶ τὸν θάνατον αἱρετόν.* 95. *καὶ τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον.*

4) Suid. s. v. *Ἀννικέρις.*

finden wollte, denn dies sei der Zustand der Todten, sondern etwas bejahendes in der Lust suchte [1]). Hierin hat er nur die Grundsätze seiner Schule festgehalten. Bei den frühern oder gleichzeitigen Kyrenaikern waren jedoch die Folgen des Grundsatzes, welchem sie beistimmten, zu grell hervorgetreten, als daß nicht auch in ihrer Schule ein Versuch hätte entstehen sollen, durch eine mildere Auslegung diesen Folgen vorzubeugen. Einen solchen Versuch finden wir nun darin, daß Annikeris zugab, man brauche nicht immer auf die unmittelbar gegenwärtige Lust sein Streben zu richten, sondern dürfe auch wohl Beschwerden ertragen wegen irgend einer Lust, welche daraus erfolge, etwa im Genusse des Wohlwollens oder der Freundschaft [2]). Auf eine ähnliche Milderung der Lehre deutet es auch hin, daß Annikeris die vernünftige Einsicht nicht für genügend hielt zur Unerschütterlichkeit des Weisen und zur Erhebung über die Meinungen des Volkes, sondern verlangte, daß Uebung hinzukommen müsse in der Unterdrükkung der falschen Gemüthsstimmung [3]). Hierin drückt sich

---

1) Clem. Alex. Strom. II, p. 417. *οἱ δὲ Ἀννικέρειοι καλούμενοι — τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν· ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγινομένην ἡδονήν. οὗτοι οἱ Κυρηναϊκοὶ τὸν ὅρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τοῦτ᾽ ἔξι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, ἀθετοῦσιν, νεκροῦ κατάσασιν ἀποκαλοῦντες.*

2) Diog. L. II, 97. *τόν τε φίλον μὴ διὰ τὰς χρείας μόνον ἀποδέχεσθαι, ὧν ὑπολειπουσῶν μὴ ἐπισρέφεσθαι, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν γεγονυῖαν εὔνοιαν, ἧς ἕνεκα καὶ πόνους ὑπομένειν· καίτοι τιθέμενον ἡδονὴν τέλος καὶ ἀχθόμενον ἐπὶ τῷ ϛέρεσθαι αὐτῆς ὅμως ἑκουσίως ὑπομένειν διὰ τὴν πρὸς τὸν φίλον ϛοργήν.*

3) Ib. 96. *μὴ εἶναι δε αὐτάρκη τὸν λόγον πρὸς τὸ θαῤῥῆσαι καὶ*

offenbar die Neigung aus, das Leben der Menschen mehr im Ganzen zu nehmen, aber es läßt sich darin auch die Verfälschung des kyrenaischen Grundsatzes nicht verkennen. Gegen die selbstsüchtigen Ansichten des Theodoros und Hegesias scheint Annikeris die geistige Lust hervorgehoben zu haben. Es mußte sich hierin zeigen, wie bei der Schätzung der Lust die eigenthümliche Neigung die wichtigste Stimme führt, aber auch die Unmöglichkeit einleuchten, eine reine Lust für sich zu gewinnen, wenn man eine Lust gegen die andere abzuwägen anfange. Annikeris konnte sich nicht verhehlen, indem er Lust fand in der Freundschaft und im Umgange mit Menschen, in der Liebe gegen die Eltern und gegen das Vaterland, in der Dankbarkeit und in der Ehrliebe selbst mit einiger Aufopferung, daß der Weise mancherlei Störungen der eigenen Lust sich unterziehen müsse [1]). Wie diese Denkweise in der Epikurischen Lehre sich weiter ausbildete, werden wir später sehen; hier sind wir durch den geschichtlichen Zusammenhang schon über die Zeiten der ersten Sokratiker hinaus geführt worden, jedoch nur auf solche Lehren gestoßen, von welchen wir sagen können, daß ihre Elemente auch schon zu den Zeiten des Sokrates vorhanden gewesen. Das Verdienst der Kyrenaiker besteht nur

---

τῆς τῶν πολλῶν δόξης ὑπεράνω γενέσθαι. δεῖν δὲ ἀνεθίζεσθαι διὰ τὴν ἐκ πολλοῦ συντραφεῖσαν ἡμῖν φαύλην διάθεσιν.

1) Diog. L. II, 96. *ἀπέλιπον δὲ καὶ φιλίαν ἐν βίῳ καὶ χάριν καὶ πρὸς γονέας τιμὴν καὶ ὑπὲρ πατρίδος τι πράξειν. ὅθεν διὰ ταῦτα κἂν ὀχλήσεις ἀποδέξηται ὁ σοφός, οὐδὲν ἧττον εὐδαιμονήσει, κἂν ὀλίγα ἡδέα περιγένηται αὐτῷ.* Clem. Alex. l. l. *χαίρειν γὰρ ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καὶ ἐπὶ φιλοτιμίαις.*

darin, daß sie diesen Elementen einen wissenschaftlichen Zusammenhang gaben, in welchem es denn freilich leichter war, ihren Werth oder Unwerth zu beurtheilen.

Viertes Kapitel.

Antisthenes und die Kyniker.

Antisthenes, ein Athenienser, von einer phrygischen oder thrakischen Mutter geboren, hörte zuerst den Gorgias und soll selbst der sophistischen Redekunst sich gewidmet und eine Sophisten-Schule gehalten haben [1]). Später wurde er mit dem Sokrates bekannt und blieb von nun an bis an dessen Tod sein treuer Schüler [2]). Zum Sokrates scheint er schon als ein älterer, seinem sittlichen und wissenschaftlichen Charakter nach ziemlich ausgebildeter Mann gekommen zu sein, woraus es erklärt werden mag, daß er die Lehre desselben nur sehr einseitig auffaßte [3]); hierzu trug aber außerdem noch bei die Starrheit seines Charakters und seine Neigung zu Uebertreibungen, welche Sokrates nicht ohne Grund aus seiner Ruhmsucht abgeleitet zu

---

1) Diog. L. VI, 1 u. 2.

2) L. l.; Xenoph. mem. III, 11. nr. 17; Plat. Phaed. p. 59.

3) Platon bezeichnet den Antisthenes, zwar ohne Nennung des Namens, aber deutlich genug, als einen *γέρων* und *ὀψιμαθής* und spricht von seiner *πενία τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως* Soph. p. 251; an einer andern Stelle Phil. p. 44 legt er ihm, auch ohne Nennung seines Namens, in Beziehung auf seine sittliche Lehre eine *δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς* bei.

haben scheint [1]). Seine Einseitigkeit scheint noch mehr nach dem Tode des Sokrates sowohl in der Lebensweise, als in der Lehre hervorgetreten zu sein. Er stiftete jetzt eine Schule im Kynosarges [2]), einem Gymnasium an einem Tempel des Herakles, welcher ihm als Vorbild männlicher Tugend erschien. Seine Anhänger wurden Antistheneer genannt, aber noch allgemeiner Kyniker, mit Anspielung auf den Versammlungsort, aber noch mehr auf die Sitten der Schule, welche feinen Männern hündisch erschienen. Antisthenes selbst glaubte, daß die Philosophie mehr in einer Handlungsweise, als in einer Art der Wissenschaft bestehe. Er war arm und durch seine Geburt von der Staatsverwaltung ausgeschlossen; aus diesen Umständen machte er sich aber einen Ruhm, indem er den wahren Werth des Menschen in seiner Vernünftigkeit und die wahre Vernünftigkeit in der Unabhängigkeit seines Geistes suchte [3]). Dieser Unabhängigkeit oder vielmehr Ungebundenheit strebte er nach, indem er seine Bedürfnisse soviel als möglich vereinfachte. In seinem Aeußern ahmte er daher dem Bettler nach, mit Stock und Tasche und überhaupt in vernachlässigtem Aufzuge einherschreitend. Es ist unverkennbar, daß hierin die Bestreitung der Ueberhand nehmenden Ueppigkeit und Genußsucht sich aussprach; er wollte die Menschen

---

1) Diog. L. VI, 8.

2) Der Kynosarges war ein Gymnasium für nicht ebenbürtige Athenienser. Plut. Themist. 1. Daher gehörte Antisthenes hierher und daher fand er auch hier wohl eine passende Wirksamkeit.

3) Xen. conv. 4. nr. 34 f.

schen auf die ursprüngliche Einfachheit des Lebens zurückführen. So setzte er sich dem Hange und dem Bildungsstande seiner Zeit entgegen, wie sich in vielen seiner Reden verkündet, welche nicht ohne bittern Witz sind. Doch es ist fast nur ein verneinender Widerspruch, in welchem er gegen die Verhältnisse seiner Zeit und auch gegen die fortschreitende Ausbildung der Wissenschaften verharrte, und ein solches verneinendes Verhalten mußte auch auf die Stellung seiner Zeitgenossen gegen ihn zurückwirken. Wir hören daher, daß seine Schule wenig Beifall fand und daß er selbst, unwillig hierüber, seine Schüler von sich trieb; nur Diogenes von Sinope, welcher an Charakter ihm ähnlich war, soll bis an seinen Tod bei ihm ausgehalten haben [1]). Wenn man bedenkt, daß aus der Lebensart des Antisthenes eine gewisse Eitelkeit hervorblickt, so geräth man in Versuchung auch seine Vielschreiberei [2]) aus derselben Quelle abzuleiten, wenn man nicht geneigter sein sollte, darin ein Ueberbleibsel seiner frühern sophistischen Bestrebungen zu erblicken. Reichthum an philosophischen Gedanken konnte ihn nicht leicht zu ausgebreiteter Schriftstellerei reizen; auch fanden die Alten in seinen vielen Schriften nur geringe Gelehrsamkeit, obgleich Scharfsinn und besonders Aehnlichkeit mit der rhetorischen Manier des Gorgias [3]).

---

1) Diog. L. VII, 4; 18; Aelian. var. hist. X, 16.

2) Timo Sillogr. ap. Diog. L. VI, 18. Den Katalog seiner Schriften findet man ib. 15—18.

3) Cic. ad Attic. XII, 38; Diog. L. VI, 1. Wir haben noch zwei Declamationen, Aias und Odysseus, welche dem Antisthenes zugeschrieben werden. Ob sie echt sind, ist nicht leicht zu ent-

Die Lehren des Antisthenes bezogen sich hauptsächlich auf das Sittliche; sie sind aber auch in diesem Theile der Philosophie nur sehr dürftig, indem sie fast nichts anderes vorbringen, als nur eine Vertheidigung der alten Einfachheit und sittlichen Kraft gegen den neuen genußsüchtigen Luxus und gegen die neue Schwächlichkeit. Dabei ist im Besondern die Bekämpfung der Aristippischen Lehre von der Lust nicht zu verkennen. Wenn nun auch in diesen Bestrebungen ein gewisser tugendhafter Eifer ist, wie er sich z. B. in dem Satze ausdrückt: wenn der Weise etwas wirke, so sei er thätig nach voller Tugend [1]), so hielt doch auch Antisthenes gewiß in seiner polemischen Richtung die Sokratische Mäßigung nicht fest, sondern wurde zu Uebertreibungen verführt; aber es ist doch bei manchen einzelnen Angaben der Alten zu befürchten, daß man seine Ansicht noch mehr in das Grelle ausgemahlt habe, dazu theils durch die Maaßlosigkeit der spätern Kyniker verleitet, theils auch wohl von einzelnen Sätzen in seinen Schriften getäuscht, welche weniger in seinem eigenen Sinn, als in dem Sinn der Unterredenden gesagt waren; denn auch Antisthenes schrieb Gespräche, wie die meisten Sokratiker.

Zu den übertreibenden Berichten über seine Meinungen möchten wir es zählen, daß er alle Wissenschaft verachtet und gelehrt haben soll, selbst Lesen und Schreiben

---

scheiden. Von der Manier des Gorgias könnte man wohl etwas darin finden, von des Antisthenes Lehre aber nur undeutliche Spuren.

1) Schol. in Hom. Il. O. 123 ed. Bekk. *ἐκ τούτου καὶ Ἀντισθένης φησίν, ὡς εἴ τι πράττει ὁ σόφος, κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ, ὡς καὶ ἡ Ἀθηνᾶ τριχῶς νουθετεῖ τὸν Ἄρην.*

zu lernen sei schädlich, indem es uns von dem wahren Zwecke des Lebens abziehe [1]); denn dies dürfte doch wohl einen gar zu groben Widerspruch zwischen der Lehre und dem Leben des schreiblustigen Mannes voraussetzen, wenn man nicht etwa annehmen will, in seinem grämlichen Alter habe er auch noch seine Schriftstellerei bereut. Nur soviel ist aber doch wohl anzunehmen, daß ihm, wie andern Sokratikern, eine jede Wissenschaft nur insofern Werth hatte, als sie dem sittlichen Leben des Menschen diene. Aus diesem Grunde wollte er auch wahrscheinlich alle Wissenschaft auf die Tugend bezogen wissen, indem er mit dem Sokrates die Tugend für lehrbar ansah [2]); aber er stimmte doch schwerlich mit den Kynikern überein, wenn diese den logischen und physischen Theil der Philosophie aufhoben [3]); denn er schrieb selbst über Physik und zwar nicht um sie zu bekämpfen, sondern um aus ihr Erkenntniß zu ziehen [4]) und auch mancherlei logische und grammatische Lehren scheinen seine Schriften enthalten zu haben [5]).

Auch von seiner Lehre über die Lust und die Beschwerde wird uns manches erzählt, was theils an sich Uebertreibung zu verrathen scheint, theils auch mit andern Ueberlieferungen nicht gut übereinstimmt. So soll er die Beschwerde oder die Arbeit für ein Gut gehalten haben,

---

1) Diog. L. VI, 11; 103.

2) Ib. 8; 10.

3) Ib. 103. Schon die Eintheilung der Philosophie, welche hierin vorausgesetzt wird, war dem Antisthenes schwerlich bekannt.

4) Siehe den Katalog seiner Schriften b. Diog. L. VI, 15—18; Cic. de nat. D. I, 13.

5) Vergl. Schleiermacher zum Platon II, 2. S. 16.

so wie auch die Ruhmlosigkeit [1]), die Lust dagegen für ein Uebel, denn er soll gesagt haben: ich möchte lieber rasen, als Lust empfinden [2]). Der Gegensatz zwischen dem Antisthenes und dem Aristippos ist hierin nicht zu verkennen, ja man könnte geneigt sein, eine tiefere Weisheit darin zu suchen, als wenn nemlich Aristippos das Ende der Seelenbewegung für das Gute gehalten, Antisthenes aber erkannt hätte, in der Bewegung selbst sei das Ziel und in der Handlung der Gewinn. Allein so tief scheinen die Untersuchungen des Mannes nicht gegangen zu sein [3]), ja es ist mehr als wahrscheinlich, daß ein so strenger, in den Begriffen ausgeprägter Gegensatz zwischen der Lehre des Antisthenes und den Meinungen des Aristippos gar nicht vorhanden gewesen sei. Zwar darf man wohl annehmen, daß Antisthenes im Eifer gegen die Genußsucht die Lust etwas Schlechtes oder Verächtliches nannte [4]) und selbst eine Art von Theorie scheint er hierüber gehabt zu haben, nach welcher er zu zeigen suchte, daß die Lust eigentlich gar nicht sei, sondern nur in der Begränzung der

---

1) Diog. L. VI, 2; 11. *τήν τε ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ.* Sext. Emp. adv. math. XI, 74. Mit der *ἀδοξία* ist die *ἀτυφία* zu vergleichen, welche Antisthenes nach Clem. Alex. strom. II, p. 417 empfahl.

2) Diog. L. VI, 3. *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην.*

3) Als Beweise dienen mir die zerfallene Gestalt der kynischen Lehre und die geringe Achtung, in welcher sie beim Platon und beim Aristoteles steht.

4) Auf den Antisthenes und seine Schule bezieht sich wohl Arist. eth. Nic. X, 1. *οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῇ φαῦλον* (sc. *τὴν ἡδονήν*).

Unluſt beſtehe [1]), indem er dabei auf die körperliche Luſt blickte, welche aus einer Befriedigung des Bedürfniſſes entſpringt. Allein hieraus ſcheint auch ſchon hervorzugehn, daß er eigentlich nicht alle Luſt aus dem vernünftigen Leben ausgeſchloſſen wiſſen wollte, ſondern nur die ſinnliche, die ungeſunde Luſt [2]), welche aus dem Bedürfniſſe hervorgeht und mit der Sättigung endet, alſo mit dem Gleichmuth der Seele nicht beſtehn kann. Damit ſtimmt denn auch überein, daß in mehreren Ausſprüchen des Antiſthenes eine vernünftige Luſt anerkannt und gelobt wird, eine wahre Luſt in der Seele und in ſolchen Genüſſen, welche aus natürlichen Bedürfniſſen entſpringen [3]). Die Summe ſeiner Lehre über Luſt und Arbeit ſcheint er aber in dem Satze ausgedrückt zu haben, daß man nicht nach ſolcher Luſt ſtreben ſolle, welche mit der Erſchlaffung und Unthätigkeit der Seele verbunden ſei, ſondern nach ſolcher, welche aus der Arbeit und Thätigkeit hervorgehe [4]). Demnach konnte er nun wohl die Arbeit und die Beſchwerde ein Gut nennen, aber doch nur ſofern ſie ein Mittel iſt zu der geſunden Luſt, dem Reichthum und der Freiheit der Seele, uns

---

1) Mit Schleiermacher beziehe ich auf die Lehre des Antiſthenes Plat. Phil. p. 44 f.; cf. de rep. IX, p. 583 f.

2) Die Luſt ſei *οὐδὲν ὑγιές* Plat. l. l.

3) Xenoph. symp. IV, nr. 41. *καὶ γὰρ ὅταν ἡδυπαθῆσαι βουληθῶ, οὐκ ἐκ τῆς ἀγορᾶς τὰ τίμια ὠνοῦμαι· πολυτελὴ γὰρ γίγνεται· ἀλλ' ἐκ τῆς ψυχῆς ταμιεύομαι. καὶ πολὺ πλεῖον διαφέρει πρὸς ἡδονήν, ὅταν ἀναμείνας τὸ δεηθῆναι προσφέρωμαι, ἢ ὅταν τινὶ τῶν τιμίων χρῶμαι.*

4) Stob. serm. XXIX, 65. *ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλὰ οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων.*

die wahre Tugend gewährt und den Göttern uns gleich macht. [1]).

Der genaueste Ausdruck, in welchen Antisthenes seine Lehre über das höchste Gut faßte, ist unstreitig der, es sei das tugendhafte Leben [2]). Die Tugend sei hinlänglich zur Glückseligkeit und bedürfe nichts, als nur die ihr inwohnende Sokratische Stärke [3]); daher sei auch alles, was zwischen Tugend und Laster mitten inne liege, wie Reichthum und Ehre und adlige Geburt, sittlich gleichgültig und das sittliche Streben gehe dahin, sich unempfindlich gegen

---

1) Xen. l. l. 42. *οἷς γὰρ μάλιστα τὰ παρόντα ἀρκεῖ, ἥκιστα τῶν ἀλλοτρίων ὀρέγονται. ἄξιον δ' ἐννοῆσαι, ὡς καὶ ἐλευθερίους ὁ τοιοῦτος πλοῦτος παρέχεται κτλ.* Diog. L. VI, 105. Rixner in seinem Handbuche der Gesch. d. Phil. führt angeblich aus den apophthegmatis des Plutarch folgende Stelle über den Antisthenes an: *τὴν ἀρετὴν οὐκ ἄνευ πόνου· ἀλλ' ὁ πόνος ἀγαθὸς τοὺς ἀνθρώπους ἐναρέτους καὶ εὐγενεῖς καὶ θεοὺς ποιεῖ.* Diese Sätze sind ganz im Sinn des Antisthenes. Aber Plutarch hat keine apophthegmata schlechthin geschrieben und weder in den apophthegmatis regum et imperatorum, noch in den apophthegmatis laconicis ist die angeführte Stelle zu finden; auch habe ich sie vergeblich in andern Schriften des Plutarch gesucht. Wie in dem *πόνος* das beste Mittel zum höchsten Gut liege und wie dieses mit der alterthümlichen Einfachheit der Sitten und mit geringer Bildung bestehen könne, das scheint Antisthenes besonders am Herakles und am Kyros als Mustern der Tugend anschaulich gemacht zu haben. Diog. L. VI, 2; cf. Iulian. orat. VI. p. 187.

2) Diog. L. VI, 104. *ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ.*

3) Ib. 11. *αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην, ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.*

solche Dinge zu machen [1]). Die Tugend bestehe ferner in den Werken und bedürfe nicht vieler Worte und Erkenntnisse und wenn sie einmal in der Seele Festigkeit erlangt habe, so könne sie niemals verloren gehn, weswegen auch der Weise über jeden Fehlgriff erhaben sei [2]). So wie aber die Tugend vom Antisthenes gedacht wird, so steht sie in der genauesten Verbindung mit der Vernünftigkeit und hierin ist der Sokratische Charakter seiner Lehre nicht zu verkennen. Zwar wird auch die Sokratische Stärke als ein nothwendiges Bestandtheil der Tugend von ihm gepriesen, allein die Festigkeit des sittlichen Charakters ist doch auch, da die Tugend lehrbar sein soll, nur in der vernünftigen Einsicht gegründet, und diese ist daher dem Antisthenes die wahre Wurzel und das Wesen der Tugend [3]) Daher sagte er, scharf genug, Vernunft müsse man haben, oder einen Strick [4]).

Aber freilich man kann weiter fragen, worin denn die gepriesene vernünftige Einsicht bestehen solle und diese Frage muß um so mehr hier am Orte sein, je mehr Antisthenes anerkannte, daß nicht jede Art der Einsicht oder der Wissenschaft zum tugendhaften Leben nöthig sei. Die Antwort

---

1) Ib. 105. *τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν.* Ib. 2. *τὸ ἀπαθὲς ζηλῶσας.*

2) Diog. L. VI, 11. *τὴν ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι.* Ib. 12. *ἀναφαίρετον ὅπλον ἀρετή.* Ib. 105. (*τὸν σοφὸν*) *ἀναμάρτητον.*

3) Diog. L. VI, 13. *τεῖχος ἀσφαλέσατον τὴν φρόνησιν. — τεῖχη κατασκευαξέον ἐν τοῖς αὑτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς.* Cf. ib. 3; 7; 8.

4) Plut. de Stoic. rep. 14. *δεῖν κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον.*

jedoch, welche wir von ihm auf unsere Frage erhalten, ist weder erwartet, noch erwünscht. Denn er soll über die Einsicht, welche die Tugend und das Gute ist, nichts anderes zu sagen gewußt haben, als daß sie die Einsicht des Guten sei [1]); oder in einer etwas andern Wendung, wenn er gefragt wurde, wie man ein tugendhafter Mann werde, antwortete er nur, man müsse lernen das Schlechte zu meiden von denen, welche die vernünftige Einsicht hätten [2]). In beiden Antworten werden wir auf eine unbekannte Einsicht verwiesen; in der letzten jedoch tritt auch noch das Verneinende seiner Sittenlehre, welche im Kampf gegen die Verweichlichung seiner Zeitgenossen sich gebildet hatte, recht sichtbar hervor, so wie sich dies auch in seinem Spruche ausdrückt, die nothwendigste Wissenschaft sei, das Böse zu verlernen [3]).

Noch von einer andern Seite zeigt sich die verneinende Richtung seiner Sittenlehre. Den sittlichen Menschen nemlich, den Weisen, wollte er ganz auf sich allein zurückführen, ihn von seiner natürlichen Verbindung mit Andern trennend. Indem er ihn zu einem selbstgenugsamen Ganzen zu

---

1) Plat. de rep. VI, p. 505. *ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις — καὶ ὅτι γε οἱ τοῦτο ἡγούμενοι οὐκ ἔχουσι δεῖξαι, ἥτις φρόνησις, ἀλλ' ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι.* Antisthenes wird hier nicht genannt; aber der Gegensatz bezeichnet ihn und ihm gleichdenkende Sokratiker.

2) Phanias ap. Diog. L. VI, 8. *ἐρωτηθεὶς ὑπό του, τί ποιῶν καλὸς κἀγαθὸς ἔσοιτο, ἔφη· εἰ τὰ κακὰ, ἃ ἔχεις, ὅτι ψευκτά ἐξι μάθοις παρὰ τῶν εἰδότων.*

3) Diog. L. VI, 7. *ἐρωτηθείς, τί τῶν μαθημάτων ἀναγκαιότατον, ἔφη· τὸ κακὰ ἀπομαθεῖν.*

machen gedachte, mußte seine Lehre ebenso selbstsüchtig werden, als die kyrenaische, nur in einer andern Weise [1]). Daher wollten die Kyniker, daß der Weise keine Einflüsse von dem Aeußern erfahre und von Glücksfällen unabhängig sei [2]); daher fand Antisthenes in der Liebe zu Blutsverwandten kein sittliches Element [3]) und in der Ehe keinen andern Zweck als die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts [4]); daher verachtete er die Staatsgesetze und hielt sie für nichts gegen die Tugend des Weisen, ja er scheint sich von aller Verbindlichkeit gegen das Vaterland losgesagt zu haben [5]). Aus dieser Verachtung aller gesellschaftlichen Ordnung ist die Unverschämtheit der Kyniker, welche an keine Sitte sich band, und der Hochmuth dieser auf Freiheit und Ungebundenheit stolzen Weisen hervorgegangen. Die Keime einer solchen Gesinnung findet man auch schon in der Lehre des Antisthenes, welcher meinte, dem Weisen sei nichts fremd und unerlaubt, außer

---

1) Schon Diogenes sprach es deutlich aus, daß der Kynismus nur ein anderer und sicherer Weg zur Lust sei, als der gewöhnliche. Diog. L. VI, 71.

2) Diog. L. VI, 105.

3) Diog. L. VI, 12.

4) Ib. 11; cf. 72.

5) Ib. 11. *τὸν σόφον οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς.* Rixner hat wieder aus den uns unzugänglichen Apophthegmen des Plutarch: *ἄνδρι σόφῳ πᾶσα γῆ πατρίς.* Dies pflanzte sich in der kynischen Schule fort. Diog. L. VI, 63; 93. Seine Gleichgültigkeit gegen den Staat mochte mit seiner unedlen Geburt in Verbindung stehen und mit seiner Verachtung der atheniſchen Staatsverfassung. Diog. L. VI, 8. Darauf scheint sich auch Arist. pol. III, 13 zu beziehen.

nur das Böse, nichts sei unanständig, als nur das Unsittliche [1]). Doch dürfen wir nicht zu erinnern vergessen, daß doch das Vorbild des Sokrates oder auch seine eigene gesellige Neigung den Antisthenes freundschaftlichen Verbindungen, welche der Weise sich selbst nach dem Maaße der Tugend wählt, nicht abgeneigt machten [2]).

Nur in einem Punkte möchte man vermuthen, daß die Betrachtung des Sittlichen beim Antisthenes über die einzelne Persönlichkeit des Weisen hinausgegangen sei. Dies hängt aber mit seinen physischen Lehren zusammen, von welchen wir schon früher erinnert haben, daß sie nicht bloß verneinend gewesen; denn es wird uns gesagt, Antisthenes habe in seiner physischen Schrift über Gott gehandelt [3]). Nun dürfen wir wohl voraussetzen, daß über diesen Punkt seine Meinung der Sokratischen sehr nahe gekommen sei, da wir finden, daß auch die Ansicht des Schülers des Antisthenes, des Diogenes von Sinope, von ganz ähnlicher Art war [4]). Es mochte nemlich dem Antisthenes einleuch-

---

1) Ib. 12. *τῷ γὰρ σόφῳ ξένον οὐδέν, οὐδ' ἄπο. — τὰ γαθά καλά· τὰ κακὰ αἰσχρά· τὰ πονηρὰ πάντα ἐνόμιζε ξενικά.* Cf. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III, 199.

2) Stob. serm. I, 30; Diog. L. VI, 11. *μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σόφον, τίνων χρὴ ἐρᾶν.* Ib. 14; 15; 105; Plut. amator. 15. In seinem Herakles muß viel von der sittlichen Wirkung der Liebe und Schönheit die Rede gewesen sein. Procl. in Plat. Alcib. p. 239; 261 ed. Cous. Dagegen ist Clem. Al. strom. II, p. 406 von der nicht philosophischen Weiberliebe die Rede. Seine Verehrung der Schönheit steht wahrscheinlich mit der Sokratischen Ansicht in Verbindung, daß in der Schönheit des Leibes die Schönheit der Seele sich ausdrücke. Schol. in Hom. Iliad. ψ. 65 ed. Bekk.

3) Cic. de nat. D. I, 13.

4) Diog. L. VI, 72.

tend sein, daß wenn auch unsere Bedürfnisse sich auf ein Kleinstes zurückführen ließen, doch auch dieses Kleinste nicht durchaus in unserer Gewalt sei, sondern abhängig von äußern Verhältnissen. Damit er nun nicht die Hinlänglichkeit der Tugend zur Glückseligkeit aufheben möchte, nahm er wohl an, alles in der Gestaltung der Verhältnisse müsse sich so bilden, daß der Weise seine nothwendigen Bedürfnisse befriedigen könne und hierbei kam ihm die Lehre des Sokrates entgegen, daß in der Welt alles von einem vernünftigen Gott nach Zweckmäßigkeit geordnet sei, den Guten, den Freunden Gottes, zum Nutzen. Denn der Weise soll alles besitzen [1]). So mochte sich seine Lehre von Gott an seine ethischen Meinungen anschließen, als die physischen Bedingungen des glückseligen Lebens nachweisend. Dabei finden wir ihn aber auch, und hierin wich er von Sokrates ab, im Streit gegen die Vielgötterei. Es gebe nur einen natürlichen Gott, aber viele Volksgötter [2]) und Gott könne nicht in einem Bilde erkannt werden, da er keinem Dinge gleich sei [3]). Hieran schloß sich denn auch wohl seine allegorische Auslegung der Mythen an [4]) und sein Zweifel an das dämonische Zeichen des Sokrates [5]).

Auch einige logische Sätze werden dem Antisthenes

---

1) Diog. L. VI, 11.

2) Cic. l. l. Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam Deorum.

3) Clem. Alex. strom. V, p. 601. *ὅ τε Σωκρατικὸς Ἀντισθένης — οὐδενὶ ἐοικέναι φησίν (τὸν θεόν)· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.*

4) Buttmann scholia antiqua in Hom. Odyss. p. 561.

5) Xenoph. symp. 8. nr. 5.

beigelegt, welche ein sophistisches Ansehn haben und deswegen für ein Ueberbleibsel der frühern sophistischen Bestrebungen dieses Mannes angesehn worden sind. Doch läßt sich kaum glauben, daß der treue Anhänger des Sokrates solche Sätze zu sophistischen Zwecken mit Bewußtsein gebraucht haben sollte. Auch wird dies von Platon und Aristoteles nicht angenommen, sondern nur die mangelhafte Einsicht des Antisthenes wird als Grund seiner einseitigen Lehren betrachtet. Wie er übrigens zu diesen gekommen und was sie ihm für eine Bedeutung gehabt haben, darüber lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Er lehrte nemlich, das Wesen der Dinge könne nicht in einer Erklärung bestimmt werden, denn von einem jeden lasse sich nur aussagen, daß es das sei, was es sei, denselben Namen wiederholend, indem Eins nicht zugleich ein Anderes und mithin Vieles sein könne. So dürfe man also wohl von dem Menschen sagen, er sei Mensch, und von dem Guten, es sei gut, aber nicht von dem Menschen er sei gut. Daher bestimme eine jede Erklärung eigentlich nur eine Eigenschaft eines Dinges, durch welche es einem andern Dinge ähnlich ist, wie wenn man von dem Silber sage, es sei weiß, wie das Blei [1]). Diese Sätze stehen

---

1) Aristot. met. VIII, 3. *ὥςε ἡ ἀπορία, ἦν οἱ Αντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν, ἔχει τινὰ καιρόν, ὅτι οὐκ ἔξι τὸ τί ἐξιν ὁρίσασθαι· τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν· ἀλλὰ ποῖον μέν τί ἐξιν ἐνδέχεσθαι καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἀργύριον, τί μέν ἐξιν, οὔ, ὅτι δ᾽ οἷον κασσίτερος.* Ib. V, 29. *διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἓν ἐφ᾽ ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν.* Top. I, 9. Plat. Soph. p. 251; cf. Theaet. p. 201. d. f. Ueber die Schwierigkeit, welche die Alten bei der Aussage des Einen von einem

mit der Behauptung in Verbindung, daß man nicht widersprechen könne, weil nemlich immer nur dasselbe von demselben ausgesagt werden dürfe, womit jedoch Antisthenes keineswegs die bessere Belehrung aufheben wollte, sondern nur den zanksüchtigen Widerspruch [1]). Auch scheint damit übereinzustimmen, daß Antisthenes die Lehre des Platon von der Wahrheit der höhern Begriffe bestritt, indem er diese für bloße Vorstellungsweisen der Menschen, wahrscheinlich nach der Aehnlichkeit der Dinge, ansah und sich darauf berief, daß der Mensch zwar gesehn werde, aber nicht die Menschheit [2]). In der That muß man sich wundern, wenn man diese Lehren bei einem Schüler findet des Sokrates, dessen Bestreben doch durchaus auf die Erklärung der Begriffe gerichtet war; die Verwunderung wird nur dadurch gemildert, daß man diese Misverständnisse nicht bei einem, sondern bei mehrern Philosophen findet, welche aus der Schule des Sokrates hervorgegangen waren. Es scheint, daß nachdem Sokrates die logischen Untersuchungen in Gang gebracht hatte, nicht ohne Beihülfe der Sophisten, manche einseitige Meinungen über das logische Ver-

---

Andern fanden, vergl. Arist. phys. I, 2 u. Simpl. ad h. l. fol. 20. a. u. b. Die Notiz über die Definition des *λόγος*, welche Antisthenes zuerst gegeben haben soll, b. Diog. L. VI, 3, ist an sich keiner sichern Auslegung fähig.

1) Stob. serm. LXXXII, 8. *οὐκ ἀντιλέγοντα δεῖ τὸν ἀντιλέγοντα παύειν, ἀλλὰ διδάσκειν· οὐδὲ γὰρ τὸν μαινόμενον ἀντιμαινόμενός τις ἰᾶται.*

2) Tzetz. chil. VII, 605 f. *ψιλὰς ἐννοίας γάρ φησι ταύτας* (sc. *τὰς ἰδέας*) *ὁ Αντισθένης*

λέγων, βλέπω μὲν ἄνθρωπον καὶ ἵππον δὲ ὁμοίως,
ἱππότητα οὐ βλέπω δέ, οὐδ᾽ ἀνθρωπότητά γε.

fahren hervortraten, weil Sokrates mehr die Schwierigkeiten, eine richtige Erklärung zu geben, gezeigt, als die Regeln für die richtige Erklärung mitgetheilt hatte. Dadurch konnte bei seinen Schülern die Meinung sich bilden, daß man gar nicht richtig erklären könne; ein jeder Gegenstand des Denkens habe sein eigenthümliches Wesen, welches nur durch unmittelbare Anschauung aufgefaßt werden wolle und zwar mit dem Wesen eines andern Gegenstandes verglichen, aber doch nicht dadurch erklärt werden könne, und so sei überhaupt ein jedes Aussagen des Einen von einem Andern nur ein Vergleichen, an gewissen Merkmalen festhaltend, wodurch aber nicht das Wesen der Dinge aufgedeckt werde. Eine solche Vorstellungsweise hätte sich wohl mit der ganzen Richtung der Lehre des Antisthenes auf Vereinzelung verbinden können; sie konnte aber auch von ihm dazu gebraucht werden, das wissenschaftliche Streben, welches nicht auf das Handeln des Menschen Bezug hat, als ein vergebliches zu schildern, ja selbst die mangelhaften Erklärungen seiner Ethik zu entschuldigen [1]). So hing auch wohl dieser Theil seiner Lehre mit seiner Richtung auf das handelnde Leben zusammen.

Bei den spätern Kynikern scheint das wissenschaftliche Streben noch mehr zurückgetreten zu sein. Die Philosophie war ihnen nur eine Art des Lebens. Diogenes von Sinope, der berühmte Schüler des Antisthenes, wollte

---

1) Die Art, wie nach Arist. eth. Nic. VII, 12 die Lehre der Hedoniker bestritten wurde durch den Grund: *οὐ γὰρ εἶναι τὸ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν*, bezieht sich wohl auf den Antisthenes und dürfte eine Anwendung seines Satzes enthalten, daß ein Begriff nicht aus einem andern erklärt werden dürfe.

alle Philosophie auf Uebung, durch welche man zu einem sichern Wohlleben gelangen könne, zurückführen [1]), und diese Uebung suchte er in der Fähigkeit alles zu entbehren bis auf die einfachsten Bedürfnisse, weswegen er denn auch, die Sokratische Einfachheit des Lebens bis zum Zerrbilde übertreibend, der rasende Sokrates genannt wurde. Nach dem, was für seine Lehre ausgegeben wird [2]), könnte man wohl eine eigenthümliche, wenn auch nur fragmentarisch ausgebildete Weltansicht bei ihm vermuthen [3]); allein da nicht ohne Grund die Meinung herrscht, daß er keine Schriften hinterlassen habe [4]), so sind die Ueberlieferungen über seine Ansichten sehr unsicher. In dem Charakter des Diogenes herrschte ein beißender Witz vor; der berühmteste aber unter seinen Schülern Krates, der Gemahl der philosophirenden Hipparchia, scheint von einer sanftern und wohlwollendern Gemüthsart gewesen zu sein, weswegen er auch nicht unpassend durch seinen Schüler den Zenon den Uebergang zur stoischen Sittenlehre bildet. Uebrigens finden wir weder bei diesem, noch bei einigen andern gleichzeitigen oder spätern Kynikern, wie beim Monimos, Onesikritos, Metrokles, Menippos und Menedemos, irgend etwas, was von einer ihnen eigenthümlichen wissenschaftlichen Bildung zeugte.

---

1) Diog. L. VI, 70.

2) Diog. L. besonders VI, 70—73.

3) Vieles deutet auf Herakleitische Lehren, welche Schleiermacher auch beim Antisthenes vermuthet hat, wie denn der Zusammenhang der Stoa mit den Kynikern eine solche Vermuthung begünstigt. Cf. l. l. nr. 32; 37; 72; 73.

4) Ib. 80.

Fünftes Kapitel.

Megarische, elische und eretrische Schule.

Nach dem Tode des Sokrates begaben sich die Meisten seiner Schüler, unter welchen auch Platon war, nach Megara, vielleicht aus Furcht vor dem athenienſischen Volke, welches gegen die Sokratiker aufgeregt worden war [1]). Sie mochten sich noch in der gemeinschaftlichen Sehnsucht nach dem verlorenen Lehrer verbunden fühlen und ihr früheres philosophisches Zusammenleben fortzusetzen wünschen. Die äußere Veranlassung, vielleicht auch den Mittelpunkt ihres Lebens zu Megara gab Eukleides ab, welcher zu Megara wohnte und einer der ältern Schüler des Sokrates gewesen zu sein scheint. Später löste sich diese Vereinigung der Sokratiker auf, aus begreiflichen Gründen. Denn so wie nur äußere Veranlassung sie zusammengeführt hatte, so mußte sie alsbald zerfallen, nachdem in ihr Verschiedenheit der Meinungen sich offenbart hatte. Um den Eukleides herum bildete sich nun aber eine Sokratische Schule, welche ziemlich lange in Megara sich erhalten zu haben scheint, wie denn diese kleine, aber durch mancherlei Tugenden der Mäßigkeit, Betriebsamkeit und der geistigen Bildung ausgezeichnete Stadt einen nicht unpassenden Sitz philosophischer Bestrebungen abgeben mochte.

Wenn

1) Diog. L. II, 106; III, 6.

Wenn auch Eukleides zu den eifrigsten Schülern des Sokrates gehört hatte [1]), so war er doch dadurch nicht abgehalten worden, sich auch mit der eleatischen Philosophie zu beschäftigen [2]). Aus dieser scheint er einen Theil seiner Meinungen geschöpft zu haben und durch sie wurde er auch wohl auf die streitsüchtigen Untersuchungen geführt, welche Sokrates an ihm als sophistische Bestrebungen tadelte [3]). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er zu den ältern Schülern des Sokrates gehörte [4]), welche wohl nicht den Meinungen früherer Bildung ganz zu entsagen vermochten. Sonst wird von seiner Gelassenheit und versöhnlichen Gemüthsart erzählt [5]). Unter seinem Namen waren mehrere Gespräche bekannt, deren Echtheit jedoch von Spätern bezweifelt wurde [6]).

Der Charakter der megarischen Lehre, soweit man ihn nach den lückenhaften Ueberlieferungen bestimmen kann, läßt sich in Kurzem dahin angeben, daß in ihr die eleatische Ansicht durch das Sokratische Bewußtsein vom Sittlichen und von den Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens bereichert erscheint. Auf die Eleaten wird die Lehre der Me-

---

1) Plat. Theaet. init.; Gell. noct. Att. VI, 10.

2) Diog. L. l. l.; cf. Cic. qu. acad. II, 42; Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XIV, 17.

3) Diog. L. II, 30.

4) S. hierüber meine Abhandlung über die Philosophie der megarischen Schule im Rheinischen Museum für Philol. 2. Jahrg. 3. Hft. S. 4. Ueber die Megariker ist außerdem zu vergleichen Ferd. Deycks de Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis. Bonn. 1827.

5) Plut. de frat. am. 18.

6) Diog. L. II, 64; 106; Suid. s. v. *Εὐκλείδης*.

gariker von den Alten einstimmig zurückgeführt [1]). Sie sollen daher angenommen haben, nur Eins sei, ein Unveränderliches, nicht durch die Sinne, sondern nur durch die Vernunft Erkennbares. Dieses eine Wesen nannte aber Eukleides, der ethischen Richtung des Sokrates folgend, das Gute, welches auch mit mehrern Namen benannt werde, bald Gott, bald Vernunft, bald vernünftige Einsicht und dergleichen; alles Andere diesem Entgegengesetzte aber sei nicht [2]); so daß ihm dies auch das Kennzeichen der wahren Sittlichkeit, wie des wahren Seins, abgegeben zu haben scheint, daß sie eins, sich selbst gleich und immer dieselbe sei [3]). Hierin spricht sich ein Widerschein der Sokratischen Lehre aus, daß die wahre Tugend nicht eine einseitige Ausbildung des menschlichen Geistes sein könne und das wahre Wesen des vernünftigen Menschen, ja der der ganzen Welt ausmache. Darin aber daß Eukleides zugab, das Eine führe doch mehrere Namen, scheint ein Versuch zu liegen, zu erklären, wie das Wahre, obgleich nur Eins, doch Vieles zu sein scheinen könne.

Außer diesen Sätzen, welche den Charakter der megarischen Lehre am meisten bezeichnen, werden uns nur noch ein Paar logische Bestimmungen vom Eukleides an-

---

1) Cic., Aristocl. ll. ll.

2) Diog. L. II, 106. *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά· τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.* Cf. ib. VII, 161.

3) Cic. l. l. Post Euclides — a quo iidem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper. Das simile ist Uebersetzung des *ὅμοιον*, welches den Eleaten das durchaus sich selbst Gleiche bezeichnet.

geführt, welche im Allgemeinen beweisen, daß er schon ebenso wie seine Schüler die logischen Lehren zur Verneinung zu gebrauchen pflegte. Es wird uns gesagt, er habe die Beweise angegriffen durch Widerlegung nicht der Vordersätze, sondern der Schlußsätze [1]), also auf indirecte Weise. Wenn Antisthenes die Begriffserklärung zwar verworfen, aber doch die Vergleichung der Dinge unter einander zugelassen hatte, so verwarf er dagegen auch diese, denn entweder vergleiche man etwas mit einem Gleichen oder mit einem Ungleichen; wäre aber das Erste der Fall, so sei es besser von dem Dinge selbst zu reden; fände das Letzte statt, so sei die Vergleichung falsch [2]). Man möchte muthmaßen, daß dieses verneinende und indirecte Verfahren überhaupt darauf abgesehen gewesen sei, alle vermittelte Erkenntniß in sich selbst als nichtig darzustellen.

Die verneinende Seite der megarischen Lehre scheint in dem Verfolge ihrer Geschichte immer mehr hervorgetreten zu sein, wie natürlich, da sie auf einer im griechischen Volke schon abgestorbenen Ansicht beruhte. Die meisten der folgenden Megariker sind fast nur durch die Widerlegung anderer Lehren und durch den Gebrauch gewis-

---

1) Diog. L. II, 107. *ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίσατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ᾽ ἐπιφοράν.*

2) Ib. *καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει, λέγων ἤτοι ἐξ ὁμοίων αὐτόν, ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίσασθαι· καὶ εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον, ἢ οἷς ὅμοιά ἐσιν, ἀναφέρεσθαι· εἰ δ᾽ ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν.* Ueber die Uebersetzung s. Rhein. Mus. S. 32. Der Beweis erinnert stark an den Beweis des Xenophanes, von welchem im 1sten Theile S. 447 die Rede gewesen ist. Das ὅμοιος wird auch hier, wie schon S. 130. 3.) bemerkt, im strengen Sinn gebraucht.

ser Trugschlüsse berühmt, weswegen sie auch dann und wann Eristiker und Dialektiker hießen [1]). Doch darf man wohl annehmen, daß sie solche Trugschlüsse nicht zur Täuschung, sondern zur Belehrung für Unvorsichtige oder zur Warnung vor der Seichtigkeit gewöhnlicher Vorstellungsweisen gebrauchen wollten. So viel ist gewiß, daß die Megariker sich viel mit den Formen des Denkens beschäftigten, vielleicht mehr zur Aufsuchung einzelner Regeln, als zur Begründung eines wissenschaftlichen Zusammenhangs unter ihnen, obwohl auch besondere Werke über einzelne Theile der Logik unter ihren Schriften erwähnt werden [2]).

Die meisten Trugschlüsse werden dem Eubulides, einem Milesier, beigelegt, welcher auch gegen die Lehre des Aristoteles stritt [3]). Zu seinen Trugschlüssen, welche übrigens nicht von ihm zuerst gebraucht worden, sondern eine Erfindung der Sophisten sind, gehören drei, welche unter verschiedenen Namen denselben Werth haben, der Verborgene, der Verhüllte und die Elektra [4]). Diese kommen mit dem Kunststück überein, durch welches die Sophisten zu zeigen suchten, daß man nicht lernen könne, was man nicht zuvor schon wisse [5]); denn sie beruhen darauf, daß man einen Unbekannten oder einen Verhüllten zwar sieht, aber

---

1) Diog. L. II, 106.

2) Kleinomachos, ein Thurier, soll über die Axiome und Prädicate geschrieben haben. Diog. L. II, 112.

3) Diog. L. II, 109.

4) Diog. L. II, 108. *Εὐβουλίδης ὁ Μιλήσιος, ὃς καὶ πολλοὺς ἐν διαλεκτικῇ λόγους ἠρώτησε, τόν τε ψευδόμενον καὶ τὸν διαλανθάνοντα καὶ Ἠλέκτραν καὶ ἐγκεκαλυμμένον καὶ σωρείτην καὶ κερατίνην καὶ φαλακρόν.* Cf. Menag. ad h. l.

5) Plat. Euthyd. p. 276 f.

nicht erkennt, also zugleich von ihm weiß und auch nicht von ihm weiß. Vielleicht war es mit diesem Sophisma nur darauf abgesehn, den Unterschied zwischen dem sinnlichen Wahrnehmen und dem vernünftigen Erkennen, auf welchen es bei demselben ankommt, recht augenscheinlich zu machen, welches denn sehr wohl mit der Hauptrichtung der megarischen Lehre übereinstimmen würde [1]). Weniger auf die Mitte ihres Systems hindeutend sind der Soreites und der Kahlkopf, beide wieder von gleichem Gehalte; doch ließe sich auch wohl von diesen ein vernünftiger Gebrauch für ihre Zwecke absehn. Diese bekannten Trugschlüsse [2]), in welchen gezeigt wird, daß die Begriffe weder des Haufens, noch des Kahlkopfes einer genauen Bestimmung fähig sind, konnten dazu dienen, zu zeigen, daß die Gradunterschiede, als deren Stellvertreter der Haufe und der Kahlkopf gelten können, zum philosophischen Gebrauche untauglich sind, und so darauf aufmerksam zu machen, daß die sinnlichen Vorstellungen, in welchen die Größenunterschiede ihre Stelle haben, in die wahre Wissenschaft nicht aufgenommen werden dürften [3]). Auf ähnliche Weise gebrauchte ja auch Zenon der Eleat seine Beweise vom unendlich Großen und unendlich Kleinen [4]). Von nicht geringerem Werthe war vielleicht den Megarikern der Ge-

---

1) Zu einem ähnlichen Zweck gebraucht Platon einen ähnlichen Beweis. Theaet. p. 165 b.

2) Cic. qu. acad. II, 26. Beim Horat. ep. II, 1 v. 47 ist der ruens acervus nichts anderes als der φαλακρός.

3) Cf. Cic. qu. acad. II, 28.

4) Eine noch bestimmtere Hinweisung auf diesen Gebrauch werden wir beim Diodoros Kronos finden.

brauch des Sophisma, welches unter dem Namen des Lügners bekannt ist [1]), wenn man annehmen darf, daß es gegen solche gerichtet war, welche die Erkennbarkeit der Wahrheit leugneten. Denn gegen diese konnte gesagt werden, daß wenn sie gestänben, sie könnten die Wahrheit nicht sagen, auch darin sie die Wahrheit nicht sagen würden, daß sie behaupteten, sie könnten die Wahrheit nicht sagen. Auf eine ähnliche Weise gebraucht wenigstens eine ähnliche Schlußweise Platon gegen den Protagoras [2]). Doch ist uns die Anwendung dieses Sophisma, so wie auch eines andern, des sogenannten Gehörnten [3]), nicht so einleuchtend, als die der früher angeführten. Vielleicht sollten sie nur dazu dienen, gewisse Vorsichtsregeln beim wissenschaftlichen Denken einzuschärfen; vielleicht wurden sie auch gemißbraucht, um überhaupt das vermittelte Denken zu verdächtigen; im Ganzen aber kommt es uns hier auch nur darauf an, wahrscheinlich zu machen, daß Eubulides zu der Lehre der Megariker sich etwa so verhielt, wie Zenon zur Lehre der Eleaten.

So soll auch Alexinos von Elea aus der Schule des Eubulides gegen den Stoiker Zenon durch Trugschlüsse gestritten haben [4]), wohl natürlich dazu geführt, indem er die Lehre der Megariker von dem unveränderlichen Einen festhalten wollte gegen die Lehre des Stoikers von der lebendigen Entwicklung der Welt. Davon finden wir wenig-

---

1) Cic. qu. ac. II, 30.

2) Theaet. p. 170. Eine andere Vermuthung über dies Sophisma habe ich in meiner angeführten Abhandlung S. 39 geäußert.

3) Diog. L. VII, 187.

4) Ib. II, 109.

stens eine Spur in dem Beweise, durch welchen Alexinos zeigen wollte, Zenon würde nach seiner Lehre von dem vollkommenen Leben der vernünftigen Welt genöthigt sein, der Welt auch eine Werkthätigkeit und Kunstübung beizulegen [1]). Dies im Munde eines Megarikers konnte wohl nur darauf zielen, daß überhaupt eine jede Lebensthätigkeit dem Vollkommenen beizulegen unschicklich sei.

Bei den Megarikern, welche dem Eubulides folgten, tritt wieder die Betrachtung des Seins mehr hervor, als die des Denkens. Zu diesen gehört Diodoros mit dem Beinamen Kronos, von Jassos in Karien stammend, ein Schüler des Apollonios Kronos, welcher vom Eubulides Unterricht empfangen hatte. Diodoros soll zu den Zeiten des Ptolemäos Soter in Aegypten gelebt haben [2]).

Berühmt sind besonders seine Gründe, durch welche er zu beweisen suchte, daß nur das, was nothwendig, auch möglich sei. Schon Aristoteles schreibt diese Lehre den Megarikern zu und bemerkt, daß sie darauf ausgehe, alle Bewegung und alles Werden aufzuheben [3]). In den Gründen, welche Diodoros für seine Meinung anführte, setzte er die Unterscheidung zwischen Möglichkeit, Wirklichkeit und

---

1) Sext. Emp. IX, 108. ἀλλ᾽ ὅγε Ἀλεξῖνος τῷ Ζήνωνι παρέβαλε τρόπῳ τῷδε· τὸ ποιητικὸν τοῦ μὴ ποιητικοῦ καὶ τὸ γραμματικὸν τοῦ μὴ γραμματικοῦ κρεῖττόν ἐστι, καὶ τὸ κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας θεωρούμενον κρεῖττόν ἐστι τοῦ μὴ τοιούτου· οὐδὲν δὲ κόσμου κρεῖττόν ἐστι· ποιητικὸν ἄρα καὶ γραμματικόν ἐστιν ὁ κόσμος.

2) Diog. L. II, 112.

3) Met. IX, 13. εἰσὶ δέ τινες, οἳ φασιν οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι· — — ὥστε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν.

Nothwendigkeit voraus, also das, was er aufheben wollte. Dies ist ganz der indirecten Verfahrungsweise der Megariker gemäß. Er ging davon aus, daß ein jeder richtige Satz, welcher etwas Mögliches ausdrücke, auch etwas Wahres aussagen müsse; nun sei aber nur das wahr, was entweder schon wirklich ist oder doch einst wirklich sein wird, und also könne auch nur das möglich sein, was entweder schon wirklich ist oder einst wirklich sein wird. Ferner was nicht wirklich werde, das sei unmöglich, was aber wirklich werde, das sei nothwendig, denn aus dem Wahren könne nichts in das Falsche und aus dem Falschen nichts in das Wahre verwandelt werden. Die Gründe für die Nothwendigkeit des Wirklichen scheint Diodoros daraus abgeleitet zu haben, daß ein jedes nur in seiner Verbindung mit dem Ganzen oder unter den bestimmten Umständen seines Verhältnisses zu der Außenwelt wirklich werde [1]). Er berief sich aber auch darauf, daß ein jedes, was einmal geschehen sei, nicht ungeschehen gemacht werden könne, und also nothwendig sei, so daß also in dem Geschehenen die Nothwendigkeit offenbar sei; das Zukünftige dagegen, weil seine Unveränderlichkeit nicht sinnlich erscheine, würde auch nicht für nothwendig gehalten [2]). Man

---

1) Arrian. Epict. diss. II, 19.

2) Cic. de fato 6. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum; et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse, et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Ib. c. 7. Placet igitur Diodoro id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit. Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit, et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse, nec magis commutari ex veris in falsa ea posse,

sieht, wie diese Lehre wieder mit einer Anschuldigung der sinnlichen Vorstellungsweise verbunden ist; aber auch wie sich in ihr das Streben der Megariker ausdrückt, nichts in seiner Vereinzelung, alles in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen aufzufassen. Damit scheint auch ein dialektischer Satz, wecher dem Diodoros beigelegt wird, in Verbindung gestanden zu haben, daß nemlich ein hypothetischer Satz nur dann wahr sei, wenn das zweite Glied desselben nothwendig mit dem ersten verbunden sei, so daß wenn dieses wahr, jenes niemals falsch sein könne [1]); denn durch diese Bestimmung wird die Wahrheit solcher hypothetischen Sätze aufgehoben, welche nicht in einer gegenseitigen Nothwendigkeit stehen.

Nicht weniger steht in genauem Zusammenhange mit der ganzen Ansicht der Megariker das, was Diodoros über die Bewegung erörterte. Denn theils gebrauchte er die

---

q iae futura sunt, quam ea, quae facta sunt, sed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam quia non apparent, ne necesse quidem videri. Plut. de rep. Stoic. 46; Arrian. l. l.

1) Sext. Emp. adv. math. VIII, 115. Der Zusammenhang dieses Satzes mit dem vorigen ergiebt sich deutlich aus der Polemik des Chrysippos gegen diesen b. Cicero a. a. O. Weswegen Tennemann annimmt, Diodoros sei vom Philon auf diese Bestimmung über die hypothetischen Sätze gebracht worden und weswegen er überhaupt den Philon als einen Zeitgenossen des Diodoros ansieht, weiß ich nicht. Sonst wird Philon von Einigen für einen Schüler des Diodoros gehalten nach einer zweideutigen Stelle. Diog. L. VII, 16; cf. Clem. Alex. strom. IV, p. 523. Dieser Philon scheint oft mit andern seines Namens verwechselt worden zu sein und das, was wir von ihm wissen, reicht nicht hin, uns eine Meinung über seine Ansichten zu bilden.

Gründe des Zenon von Elea [1]), um zu zeigen, daß keine Bewegung sei, theils erfand er noch eigene Beweise zu demselben Zwecke. Der eine dieser Beweise beruht auf der Theilbarkeit des bewegten Körpers und auf der allmäligen Mittheilung der Bewegung durch alle seine Theile. Wenn nemlich ein Körper aus mehrern Theilen bestehe, so müßte die Bewegung zuerst von einem Theile anfangen und dann sich den übrigen mittheilen, so wie, ehe ein ganzer, ein theilweiser Haufe werden müsse. Wäre nun ein Körper aus drei untheilbaren Körpern zusammengesetzt, von welchen zwei Körper bewegt wären, der dritte aber ruhte, so würde der ganze Körper dem Uebergewichte nach als ein bewegter zu betrachten sein; setze man weiter diesem bewegten Körper einen vierten unbewegten untheilbaren Körper zu, so würde auch dies das Uebergewicht nicht stören, weil die drei bewegten Körper das Uebergewicht über den hinzugesetzten einen unbewegten Körper haben würden, und wenn man so immerfort allmählig einen unbewegten Körper den bewegten zusetze, so würde folgen, daß auch ein System von zehntausend Körpern, von welchen nur zwei Körper bewegt wären, dem Uebergewichte nach bewegt sei. Da sich nun dies nicht rechtfertigen lasse, so würde gar nicht nachgewiesen werden können, daß ein Körper dem Uebergewichte nach bewegt sei und also auch nicht dem Ganzen nach, da ein Körper erst dem Uebergewichte nach bewegt werden müsse, ehe er dem Ganzen nach bewegt werden könne [2]). Wie diese Beweisart mit dem Soreites

---

1) Sext. Emp. adv. math. X, 85 f.

2) Sext. Emp. adv. math. X, 113 f. Mit Tennemann stimme

auf eins hinausläuft, ist in ihr selbst angegeben; sie sucht darzuthun, daß der Begriff des Bewegtwerdens eine allmälige Steigerung in sich enthalte und daher den allgemeinen Grundsätzen der Megariker gemäß vor der wahren Wissenschaft nicht bestehen könne. Ein anderer Beweis gegen die Veränderung suchte ihre Unmöglichkeit daraus nachzuweisen, daß sie als ein Mittleres zwischen zwei Punkten des Seins gedacht werden solle. Wenn nemlich z. B. eine Mauer aufhören sollte zu sein, so würde sie entweder aufhören, wenn die Steine zusammen wären oder wenn sie aus einander wären; wenn aber die Steine zusammen wären, so höre sie nicht auf zu sein und auch nicht, wenn die Steine aus einander wären; es sei also unmöglich, daß die Mauer aufhöre zu sein [1]). Dies sind Sophismen, welche aber geeignet sind, darauf aufmerksam zu machen, daß die sinnliche Erscheinung des Werdens nicht im vollen Sinne des Wortes ist und nicht als der wahre Gegenstand der Wissenschaft angesehn werden darf, und daß sie zu diesem Zwecke von dem Diodoros gebraucht wurden, kann bei dem Charakter der megarischen Lehre nicht bezweifelt werden.

Seltsam ist es in dem zuletzt angeführten Beweise, daß zwar das Zusammensein der Steine und das Ausein-

---

ich darin überein, daß die Ueberlieferung b. Stob. ecl. I, p. 308, Diodor habe untheilbare Körper angenommen, nur aus seiner indirecten Beweisart entstanden ist. Es scheint übrigens, daß er sich auch noch in andern als dem angeführten Beweise der Voraussetzung der Atome bediente. S. Alex. Aphrod. quaest. nat. I, 14.

1) Sext. Emp. adv. math. X, 347.

andersein derselben zugegeben wird, aber nicht das Uebergehn oder die Bewegung aus dem einen in das andere; noch seltsamer aber stellt sich dies dar, wenn es im Allgemeinen ausgesprochen wird, wie denn Diodoros es wirklich, wenigstens in Rücksicht auf das Ende der Bewegung im Allgemeinen ausgesprochen hat. Er scheute sich nicht zu sagen, es werde nichts bewegt, wohl aber sei etwas bewegt worden [1]). Hier ist die Schwierigkeit, wie er der vollendeten Bewegung Wahrheit beilegen konnte, wärend er doch die gegenwärtige Bewegung leugnete [2]). Die Beispiele, welche Diodoros für seinen Satz anführte, geben nicht völliges Licht über das Räthselhafte desselben, doch scheint mir eins derselben der Bemerkung werth zu sein. Denn, meinte er, es könne wohl sein, daß etwas in der vergangenen Zeit wahr sei, was in der gegenwärtigen Zeit falsch sein würde. Wenn z. B. jemand nach der Decke eine Kugel würfe, so wäre es falsch zu sagen mitten im Wurf: die Kugel berührt die Decke; wenn aber die Kugel die Decke berührt habe, dürfe man mit Wahrheit sagen: die Kugel hat die Decke berührt [3]). In diesem Bei-

---

1) Sext. Emp. adv. math. X, 85. *κινεῖται μὲν οὐδὲ ἕν, κεκίνηται δέ.* Stob. ecl. I, p. 396.

2) Ib. 91. *καὶ δὴ ἔνιοι μὲν ἀδύνατον εἶναί φασι, τῶν συντελεσικῶν ἀληθῶν ὄντων ψευδῆ τὰ παρατατικὰ τούτων.*

3) Ib. 101. *βαλλέσθω γάρ, φησί, σφαῖρα εἰς τὸν ὑποκείμενον ὄροφον, οὐκοῦν ἐν τῷ μεταξὺ τῆς βολῆς χρόνῳ τὸ μὲν παρατατικὸν ἀξίωμα, ἅπτεται ἡ σφαῖρα τῆς ὀροφῆς, ψεῦδός ἐστιν· ἔτι γὰρ ἐπιφέρεται· ὅταν δὲ ἅψηται τῆς ὀροφῆς, γίνεται ἀληθὲς τὸ συντελεστικόν, τὸ ἧψατο ἡ σφαῖρα τῆς ὀροφῆς· ἐνδέχεται ἄρα ψεύδους ὄντος τοῦ παρατατικοῦ ἀληθὲς ὑπάρχειν τὸ συντελεσικόν, καὶ διὰ τοῦτο μὴ κινεῖσθαι μέν τι παρατατικῶς, κεκινῆσθαι δὲ συντελεσικῶς.*

spiele wird nun deutlich ausgedrückt, daß es mit dem Ziel einer Bewegung eine andere Bewandtniß haben möchte, als mit der Bewegung selbst; wenn diese auch nicht sei, so könne doch jenes sein. Da uns zur Aufklärung des Sinnes dieser dunkeln Lehre Zeugnisse mangeln, so dürfen wir wohl eine Vermuthung wagen. Den Megarikern war nur das Gute das Wahre; dieses als die vollendete Sittlichkeit erschien ihnen als das Ziel des Lebens. Von diesem durch die Bewegung des Lebens gewordenen Guten mochten sie wohl sagen, daß es sei, wärend sie die Bewegung und das Werden selbst nur für Schein hielten.

Diese Erklärung setzt freilich in dem Diodoros dieselbe sittliche Richtung voraus, welche Eukleides verfolgte; daß aber diese Richtung aus der megarischen Schule nicht verschwunden war, zeigt sich auch in dem, was uns von dem Stilpon, einem der spätesten Megariker erzählt wird, sowohl über die Art seines Lebens, als seines Philosophirens. Stilpon stammte aus Megara, wo er auch seine philosophische Schule hielt; doch wird auch von seinem Aufenthalte zu Athen und zu Alexandria beim Ptolemäos Soter erzählt. Seine Schule soll sehr besucht gewesen sein, welches man geneigt sein möchte weniger der wissenschaftlichen Ausbildung seiner Lehre, als seiner Persönlichkeit zuzuschreiben. Denn jene wird wenigstens vom Chrysippos nicht gelobt [1]), und wenn sie bedeutend gewesen wäre, so würde uns wohl mehr von ihr erhalten sein; dagegen ist er wegen seines sittlichen Charakters in großer

---

1) Ap. Plut. de Stoic. repugn. 10. Auch seine Dialogen werden ψυχροὶ genannt. Diog. L. II, 120.

Verehrung bei den Alten [1]) und seine Lehren bezogen sich auch nach einem gleichzeitigen Zeugen hauptsächlich auf die Tugend [2]). Doch trug er auch einige dialektische Sätze vor, welche für Sophismen gehalten wurden und von welchen zwar Plutarch [3]) annimmt, daß er sie nur im Scherz vorgetragen habe, welche aber doch nach dem ältern Zeugnisse des Chrysippos sehr in Ernst gemeint gewesen sein mögen.

Wenn wir seine Lehre von ihrem Mittelpunkte aus fassen wollen, so müssen wir von der ethischen Seite derselben beginnen. In dieser herrscht, wie bei den Kynikern das Verneinende vor; denn das höchste Gut, lehrte er, sei ein von allem Leiden freier Geist; der Weise sei sich selbst genug, über jeden Schmerz erhaben, so daß er ihn nicht nur besiege, sondern ihn nicht einmal fühle [4]). Dies ist gewiß der höchste Grad der Apathie, welchen wohl niemals jemand einem lebenden Menschen zugeschrieben hat. Auch scheint in dieser Lehre des Stilpon nicht von dem Menschen die Rede zu sein, sondern von dem höchsten Gute oder von dem Guten, welches nach dem Eukleides allein ist und welches Stilpon auch wohl den von allen Leiden

---

1) Cic. de fato 5; Plut. adv. Colot. 22.

2) Cratès ap. Diog. L. II, 118.

3) L. l.

4) Senec. ep. 9. An merito reprehendat in quadam epistola Epicurus eos, qui dicunt, sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc objicitur Stilponi ab Epicuro et his, quibus summum bonum vicum est animus impatiens. — Hoc inter nos (sc. Stoicos) et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit, illorum ne sentit quidem.

freien Geist nennen konnte, so wie Eukleides es Gott nannte. Wenn nun auch Stilpon dies höchste Gut als das Ziel des Menschen betrachtete und vielleicht selbst den weisen Menschen als von allem Schmerz frei schilderte, so lag ihm hierbei wohl die Lehre seiner Schule im Sinn, daß überhaupt das Sinnliche und mithin auch der Schmerz nicht wahrhaft sei, woraus denn gefolgert werden durfte, auch ein Mensch, so weit er wahrhaft sei, d. h. so weit er gut und weise sei, so weit werde er auch von keinem Schmerz berührt. Es drückt sich hierin eine strenge Sittenlehre aus, welche auch wohl aus der Meinung des Stilpon hervorleuchtet, daß ein fremdes Vergehn, selbst der uns am nächsten Angehörigen, auch unserm Wohl fremd sei [1]).

Mit seiner ethischen Ansicht scheinen auch seine logischen Lehren in Verbindung gestanden zu haben. Ihm wird der sophistische Satz zugeschrieben, es könne nicht Eins von dem Andern ausgesagt werden, weil nicht Eins dem Andern gleich sei [2]), wobei man sich daran erinnern muß, daß auch Eukleides behauptet hatte, nur das sich selbst Gleiche sei gut und wahr und die Vergleichung des Einen mit dem Andern gar nicht statthaft. Hiermit wurde nun offenbar auch die Begriffserklärung aufgehoben, so wie

---

1) Plut. de tranqu. anim. 6. Das, was Plutarch als Anekdote erzählt, scheint aus einem Gespräche des Stilpon, welches Metrokles überschrieben war, zu stammen. Cf. Diog. L. II, 120.

2) Plut. adv. Colot. 23; cf. Simpl. phys. fol. 26. a. *οἱ Μεγαρικοὶ — ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερά ἐϛι, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώριϛαι ἀλλήλων.* Hiermit hängt auch wohl die Behauptung des Diodoros Kronos zusammen, daß kein Wort zweideutig sei. Gell. noct. Att. XI, 12.

jede Zurückführung eines niedern Begriffs auf den höhern. Damit stimmt also auch seine Bestreitung der Platonischen Ideen überein. Gegen diese scheint er zweierlei vorgebracht zu haben, theils daß sie nichts bedeuteten, weil sie weder das eine, noch das andere Einzelne bezeichneten, theils daß sie keine Anwendung auf das sinnlich Wahrnehmbare zuließen, weil sie etwas Ewiges bedeuten sollten [1]). Dieser Streit kann bei einem Megariker nicht befremden. Er ist offenbar gegen die Lehren überhaupt gerichtet, welche irgend eine Vielheit zulassen.

Von den zahlreichen Schülern des Stilpon ist uns nichts bemerkenswerthes bekannt, wenn wir nicht etwa auch den Zenon von Kittion zu ihnen rechnen sollen [2]), welcher aber einen eigenthümlichen Weg in der Philosophie einschlug und durch welchen die logischen Untersuchungen und die Strenge in der Sittenlehre von der megarischen Schule auf die Stoiker sich fortpflanzten. Die megarische Schule starb nun aus, indem ihre verneinende Ansicht mit den reichern Ideen der stoischen Schule sich befruchtete. Ihre Bedeutung für die philosophische Entwicklung hat hauptsächlich darin bestanden, daß sie der gewöhnlichen Vorstellungsweise von der Seite ihrer Unzulänglichkeit sich entgegenstellte und gegen die schwankenden Mei-

---

1) Diog. L. II, 119. *ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη· καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, μηδένα, οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν, οὔτε τόνδε· τί γὰρ μᾶλλον τόνδε, ἢ τόνδε, οὔτε ἄρα τόνδε. καὶ πάλιν· τὸ λάχανον οὐκ ἔξι τὸ δεικνύμενον· λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν· οὐκ ἄρα ἔξὶ τοῦτο λάχανον.*

2) Diog. L. VII, 2.

Meinungen die Unwandelbarkeit des Wahren und des Guten festhielt. Wenn sie dann freilich in ihrem Eifer für die ewige Wahrheit das Werden und die sinnliche Vorstellung ganz verwarfen, so ging es ihnen wie vielen Menschen, welche das Kind mit dem Bade verschütten.

Wir müssen hier noch mit einem Paar Worten zweier andern Sokratischen Schulen erwähnen, welche, von geringerer Bedeutung, mit der megarischen Schule in naher Verwandtschaft gestanden zu haben scheinen. Phädon von Elea, der Schüler des Sokrates, von welchem der Phädon des Platon seinen Namen führt, stiftete die Elische Schule, von deren Lehren wir nur daraus etwas abnehmen möchten, das aus ihr die Eretrische Schule ihren Ursprung herleitet. Der Stifter dieser war Menedemos von Eretria, welcher von den Schülern des Phädon unterrichtet worden sein soll. Daß die Meinungen der eretrischen Philosophen mit den Lehren der Megariker in vielen Punkten übereinstimmten, wird von den Alten nicht selten erwähnt, so wie auch Menedemos für einen Schüler und Verehrer des Stilpon gehalten wird [1]). Das Wesentliche der eretrischen Lehre ging ebenso wie das der megarischen auf die Einheit des Guten aus [2]), welches

---

1) Chrysipp. ap. Plut. de Stoic. rep. 10; Diog. L. II, 126; 134. Daß die Lehre des Menedemos, außer in der Dialektik, in welcher er nur scherze, auf die Platonische Lehre zurückkomme, wie Herakleides nach Diog. L. II, 135 gesagt haben soll, scheint ein Misverständniß zu sein. Dagegen spricht ib. 134. Wenn Menedemos ein Schüler des Platon genannt wird, so möchte dies aus einer Verwechslung mit Menedemos dem Pyrrhäer stammen.

2) Diog. L. II, 129.

Menedemos nicht mit dem Nützlichen verwechselt wissen wollte [1]) und dessen Einheit er auch dadurch festzuhalten suchte, daß er alle Vielheit und Verschiedenheit der Tugenden leugnete, sie bloß auf eine Verschiedenheit der Benennungen zurückführend [2]). Nach Art der Sokratiker suchte er die Einheit der Tugend und des Guten in der vernünftigen Einsicht, durch welche das Wahre erkannt wird [3]), womit er wohl nichts anderes ausdrücken wollte, als daß es nur der richtigen Einsicht vom Guten bedürfe, um richtig zu handeln, und daß auch kein wahrer Unterschied zwischen Gutem und Wahrem sei. Nach dieser Annahme würde er auch, wie die Megariker, alles Wahre in dem einen Guten gesucht haben und hierin werden wir noch durch seine verneinende Dialektik bestätigt, welche durchaus der megarischen ähnelt. So verwarf er die verneinenden und zusammengesetzten Sätze und ließ nur die bejahenden und einfachen zu [4]). Die verneinenden Sätze mochte er wohl deswegen nicht dulden wollen, weil nur ein Bejahtes das Wahre sein könne; in der Verwerfung der zusammengesetzten Sätze traf er aber vielleicht mit der Lehre des

---

1) Ib. 134.

2) Plut. de virt. mor. 2. *Μενέδημος μὲν ὁ ἐξ Ἐρετρίας ἀνῄρει τῶν ἀρετῶν καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὰς διαφοράς, ὡς μιᾶς οὔσης καὶ χρωμένης πολλοῖς ὀνόμασι· τὸ γὰρ αὐτὸ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαιοσύνην λέγεσθαι, καθάπερ βροτὸν καὶ ἄνθρωπον.*

3) Cic. qu. acad. II, 42. quorum (Eretriacorum) omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur.

4) Diog. L. II, 135; Simpl. phys. fol. 20. a.

Diodoros zusammen, daß alles Mögliche nothwendig sei. Zuletzt wollte er aber auch nicht einmal zugeben, daß Eins von einem Andern ausgesagt werden könne, sondern nur von einem jeden dasselbe [1]), ganz wie Stilpon. Genug, wir sehen, daß derselbe Geist in der eretrischen wie in der megarischen Schule herrschte.

---

1) Simpl. l. l.; Porphyr. ib. b.

Achtes Buch.

Geschichte der Sokratischen Schulen. Zweite Abtheilung. Platon und die ältere Akademie.

Erstes Kapitel.

Platons Leben und Schriften.

Ueber die äußern Verhältnisse solcher Männer, welche in Wissenschaften oder Künsten groß waren, finden wir im Alterthume selten etwas Genaues und Zuverlässiges verzeichnet. Wir können uns darüber trösten, wenn nur ihre Werke uns erhalten worden sind. Denn ihr Leben ist in ihren Werken. So wollen wir uns auch nicht sehr darüber beklagen, daß von den Lebensumständen des Platon nur wenig und dies wenige nur in unsichern Nachrichten uns überliefert worden ist [1]). Aus seinen Schriften kann ein jeder erfahren, wer dieser Mann war.

1) Außer kurzen Nachrichten über das Leben des Platon, besitzen wir drei etwas längere Lebensbeschreibungen desselben, vom Olympiodoros, von einem Ungenannten in der Göttinger Bibl. der alten Litt. u. Kunst 5. St. und vom Diogenes Laertios. Die beiden erstern folgen fast nur der letztern. Die Nachrichten des Diogenes Laertios werden auch sonst von andern Schriftstellern, z. B. von Strabon, Diodor von Sicilien, Plutarch, Athenäos, bestätigt; aber die Quellen, welche sie anführen, sind fast alle aus späterer Zeit, wenn man unsichere Autoritäten, wie Komödienschreiber, Aristoxenos und Herakleides Ponti-

Platon war zu Athen oder zu Aegina in der 87 oder 88 Ol. geboren, um dieselbe Zeit, als Perikles starb [1]). Es fällt also seine Jugend in den Verlauf des peloponnesischen Krieges und sein Leben in die Zeit, als die attische Prose in der höchsten Blüthe stand. Seine Eltern stammten aus vornehmen athenienſischen Geschlechtern und er war durch sie mit bedeutenden Staatsmännern seiner Zeit verwandt [2]). Eine thörige Verehrung Späterer hat Wundererzählungen über seine Geburt und seine Jugend verbreitet, so wie auch von der andern Seite schmähende Gerüchte über sein Leben gehört werden. Von seinen Eltern soll er den Namen Aristokles empfangen haben, doch heißt er immer nur Platon bei einem Beinamen, welchen er wahrscheinlich in seiner Jugend erhielt. Wenn wir bedenken, mit welchen vornehmen Athenern er verwandt war, so wird es uns wahrscheinlich, daß er den Staatsgeschäften sich zu widmen, mancherlei Aufforderungen haben mochte, aber außerdem, daß ihn die Schwäche seiner Stimme [3]) zum Redner vor dem Volke untauglich machte, hatte ihn die Richtung seines Geistes früh zu andern Beschäftigungen geführt. Die Sagen über die Kriegsdienste, welche er ge-

---

kos, ausnimmt. Von neuern Schriften vergleiche man: Entwurf von Platon's Leben, nebst Bemerkungen über dessen schriftstellerischen und philosophischen Charakter; aus dem Englischen mit Anmerkungen von Morgenstern. Leipz. 1797; Tennemann's System der Plat. Philos. Leipz. 1792. 1. Bd. Mit Recht verfährt mit den Ueberlieferungen viel zweifelhafter Ast in seiner Schrift: Platon's Leben und Schriften. Leipz. 1816.

1) Diog. L. III, 3; Athen. V. p. 217.

2) Ib. III, 1. Vergl. Ast a. a. O. S. 16 f.

3) Diog. L. III, 5

than haben soll, sind nur schlecht beglaubigt [1]); besser aber scheint es mit den Ueberlieferungen zu stehn, welche von seinen jugendlichen Uebungen in der Dichtkunst sprechen [2]). Die rege Phantasie und die Darstellungsgabe, welche wir in seinen Schriften finden, mußten ihn früh zu Versuchen in künstlerischer Darstellung antreiben und solche Uebungen waren auch gewiß nicht ohne Einfluß auf die schöne Form seiner spätern Werke. Es wird von ihm erzählt, er habe epische, dithyrambische und melische Gedichte verfaßt, und einige Epigramme, welche ihm zugeschrieben werden, finden wir noch jetzt aufbewahrt. Daß er in so verschiedenen Dichtungsarten sich versuchte, dem Geiste der alten Dichtkunst zuwider, scheint zu beweisen, daß weniger dichterische Erfindungsgabe, als Nachdenken über Anderer Werke und ein noch unbestimmter Trieb zur Mittheilung seine Versuche leitete. Neben der Dichtkunst beschäftigte er sich schon früh mit philosophischen Untersuchungen. Denn aus glaubhafter Quelle [3]) wissen wir, daß er als Jüngling mit dem Kratylos umging und von ihm die Lehren des Herakleitos kennen lernte. Aber eine gänzliche Umwandlung seiner Bestrebungen scheint erst Sokrates bewirkt zu haben. Zu diesem kam er in seinem zwanzigsten Jahre und von dieser

---

1) Ib. 8. Die Zeitrechnung stimmt nicht mit diesen Angaben, welche von Aristoxenos sein sollen. Cf. Aelian. var. hist. III, 27.

2) Diog. L. III, 5; Olymp. v. Plat.; auct. anonym. v. Plat.; Aelian. v. h. II, 30. Wenn er auch mit der Malerei sich beschäftigt haben sollte, wie einige der angeführten Stellen zu verstehen geben, so würde man doch nur wenige Spuren dieser Beschäftigung in seinen Werken finden; denn seine Mythen geben selten ein malerisches Bild

3) Arist. met. I, 6.

Zeit an soll er seinen dichterischen Versuchen entsagt und ganz der Philosophie sich gewidmet haben [1]). Es ist glaubhaft, daß Sokrates eine solche Gewalt über ihn ausübte, da Platon selbst in seinen Gesprächen nirgends die Sokratische Grundlage seiner Philosophie verleugnet und die Macht, welche Sokrates über die Gemüther der Menschen ausübte, mit den glänzendsten Farben schildert. Von nun an blieb er beim Sokrates bis zu dessen Tode als einer seiner treuesten Schüler, von seinem Lehrer geschätzt [2]). Daß er wärend dieser zehn Jahre des Zusammenlebens mit dem Sokrates nichts anderes getrieben habe, als Sokratische Philosophie, läßt sich bei einem so regen und wißbegierigen Geiste, wie Platon besaß, nicht erwarten und wenn wir einer alten und wahrscheinlichen Ueberlieferung trauen, daß er von seinen Gesprächen wenigstens den Phädros und den Lysis vor dem Tode des Sokrates geschrieben habe [3]), so kann man nicht zweifeln, daß er schon in dieser Zeit seine philosophischen Forschungen auch den Meinungen früherer Philosophen, wie des Anaxagoras, des Demokritos und der Pythagoreer, zugewendet und den Grund zu der spätern eigenthümlichen Ausbildung seiner Philosophie gelegt hatte. Diese Zeit war wohl gewiß die wahre Bildungszeit für den Platon, wie uns denn auch die Schrif-

---

1) Diog. L. III, 5; 6.

2) Es giebt ein Paar Anekdoten, von welchen die eine beweisen soll, Sokrates habe den Platon sehr hoch gehalten, die andere, er habe seinen böswilligen Geist erkannt. Man sieht, wie wenig man auf solche Anekdoten zu geben hat. Dagegen ist für das im Text Angegebene ein sicheres Zeugniß Xenoph. memor. III, 6, nr. 1.

3) Diog. L. III, 35; 38; anon. v. Plat. p. 11; 13; Olymp. v. Plat.

ten, welche in ihr von ihm verfaßt zu sein scheinen, schon die Umrisse fast seiner ganzen spätern Philosophie darstellen. Wir würden daher auch nicht daran zweifeln, seine Bekanntschaft mit dem Hermogenes, von welchem er seine Kenntniß der eleatischen Lehre geschöpft haben soll [1]), in diese Zeit zu legen, wenn nicht jene Ueberlieferung zu ungewiß wäre und es ihm in der Schule des Sokrates an andern Mitteln gefehlt haben sollte, die Lehre der Eleaten kennen zu lernen. Nach dem Tode des Sokrates wanderte er mit andern Sokratikern nach Megara aus [2]), dann, wie erzählt wird, nach Kyrene [3]) zum Mathematiker Theodoros, welchen er schon zu Athen kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hatte, und nach Aegypten, um von den Priestern zu lernen [4]). Hier soll er nach dreizehnjährigem Aufenthalte zu den Geheimnissen der Priester durchgedrungen sein [5]); aber nicht genug, er soll auch Phönikien gesehn, von den Hebräern die Kenntniß der wahren Gesetze und des wahren Gottes, von den Babyloniern die Astronomie, von den Magern die Lehre des Zoroaster und von den Assyrern Anderes gelernt haben [6]). Man erkennt hierin die Uebertreibungen der Spätern und in dem Schwanken-

---

1) Diog. L. III, 6; sonst Hermippos anon. v. Plat. p. 13. Vergl. aber die nicht ungegründeten Zweifel Ast's S. 20.

2) Diog. L. l. l.; II, 106.

3) Ich übergehe die Erzählungen, daß er von den Kyrenäern, Arkadern und Thebanern aufgefordert worden sei, ihnen Gesetze zu geben, weil sie mir durchaus unwahrscheinlich sind.

4) Cic. de fin. V, 29.

5) Strabo XVII, c. 1. p. 446 Tauchn.

6) Clem. Alex. protr. p. 46; Lact. div. inst. IV, 2; anon. v. Plat. p. 14; Olymp. v. Plat.

den der Erzählungen die Ungewißheit der Ueberlieferung. Besser als das Uebrige ist zwar die Erzählung, daß er Aegypten besucht habe, verbürgt, aber wir können uns nicht überreden, daß er dreizehn oder auch nur drei Jahre [1]) hier gelernt habe, da wir gar keine Spuren seiner ägyptischen Forschungen in seinen Schriften finden, vielmehr was er von Aegypten erzählt, nur von entfernter Bekanntschaft zeugt, und wohl ägyptische Erwerbsthätigkeit, aber nicht ägyptische Wissenschaft bei ihm in Ansehn steht [2]). Gut verbürgt scheinen freilich auch die Erzählungen von der Reise des Platon zu den Pythagoreern in Italien, deren eine ziemliche Anzahl als seine Lehrer genannt wird [3]); aber eben die Menge der Lehrer erregt auch hier Verdacht, und gewiß war Platon schon vor seiner Reise mit Pythagorischer Philosophie bekannt. Mit seiner Reise nach Italien stehn die Erzählungen von seinen Reisen nach Sicilien in Verbindung. Diese Erzählungen haben eine sehr unsichere Beglaubigung an dem Briefwechsel, welcher zwischen dem Platon, dem jüngern Dionysios, dem Dion und einigen ihrer Freunde soll stattgefunden haben; denn aus dieser Quelle allein sind die Nachrichten der Spätern geflossen. Nun ist es nicht zu bezweifeln, daß alle die noch vorhandenen Briefe unecht sind [4]); doch sind sie zur Vertheidi-

---

1) Dies ist eine bloße Vermuthung.

2) De rep. IV. p. 435.

3) Cic. l. l.; Tusc. I, 17; de senect. 12

4) Das Urtheil hierüber ist ziemlich einstimmig; nur Böckh de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur p. 32. not. 9. hält den 7ten Brief für echt. Vergl. dagegen auch Niebuhr's Röm. Gesch. 2. Aufl. 1. Bd. S. 18. Anm. 25.

gung des Platon geschrieben und mögen sich daher wohl zum Theil auf Thatsachen stützen. Wir führen die Hauptangaben dieser Quelle an, ohne die Richtigkeit des Gesagten verbürgen zu wollen. Platon kam, wie erzählt wird, zum erstenmale etwa in seinem vierzigsten Jahre nach Sicilien, um die Insel und besonders den Vulkan des Aetna zu sehen [1]). Dies gab aber auch Veranlassung zu seiner Bekanntschaft mit dem ältern Dionysios und mit dem Dion, dem Schwager des ältern und dem Oheim des jüngern Dionysios. Des Erstern tyrannischen Unwillen soll Platon durch seine Freimüthigkeit erregt haben, so daß er darüber in große Gefahr gerathen; dagegen erwarb er sich des ernsten Dion Freundschaft und gewann ihn, wie es scheint, für seine philosophisch-politischen Grundsätze. Mit der Gefangenschaft, in welche Platon durch die Nachstellungen des ältern Dionysios gerathen sein soll [2]), bringt man die Stiftung seiner Schule in und bei der Akademie in Verbindung [3]). Hier würde er nach diesen Ueberlieferungen bis zu seiner zweiten Reise nach Syrakus etwa 22 Jahre gelehrt haben. Zu dieser zweiten Reise gab aber Dion Veranlassung, welcher durch den Unterricht des Platon auf den neuen Herrscher über Syrakus, den jüngern Dionysios, einzuwirken wünschte. Dieser war von seinem Vater ohne wissenschaftliche Bildung auferzogen worden; jetzt sollte Platon ihn durch Philosophie bilden und es scheint wohl in dem Plane des Dion sowohl, als auch selbst des Platon gelegen zu haben, durch die Philosophie

1) Athen. XI. p. 507; Diog. L. III, 18.
2) Diod. Sic. XV, 7; Diog. L. III, 19.
3) Diog. L. III, 20.

eine heilsame Veränderung der sicilischen Staatsverfassung in aristokratischem Sinn in's Werk zu richten [1]). Doch wie auch die Pläne gewesen sein mögen, sie scheiterten an dem schwachen und der Lust ergebenen Charakter des Dionysios, welcher wohl eine Zeit lang an den Lehren des Platon Vergnügen finden mochte, aber bald die Rathschläge solcher Politiker, wie Philistos, der Freund des ältern Dionysios, war, seinem Vortheile gemäßer fand. Dion ward nun dem Tyrannen verdächtig, eigenmächtiger Unternehmungen überführt und verbannt, behielt jedoch den Genuß seines Vermögens. Unter diesen Umständen blieb auch Pla-

---

1) Dies als wahrscheinlich anzunehmen, bewegt mich besonders die Stelle de leg. IV. p. 709. e f., wo Platon auseinandersetzt, daß der beste Anfang einer nach Vernunft geleiteten Gesetzgebung sein würde, wenn der Gesetzgeber einen jungen, lernbegierigen, edeln und mäßigen Tyrannen treffe, welcher durch sein Beispiel den Bürgern Vorbild zur Tugend werden könnte. Es sind in dieser Stelle mancherlei Andeutungen, welche sie als eine Rechtfertigung des Platon wegen seines Verhältnisses zum jüngern Dionysios erscheinen lassen. In den Briefen, welche dem Platon und seinen Freunden zugeschrieben werden, finden sich Andeutungen, welche einen engen Zusammenhang der damals thätigen Aristokraten in Sicilien, Italien und Griechenland, einen Zusammenhang, welcher auch durch Mysterien geheiligt war und auf die Pythagoreer zurückdeutet, vermuthen lassen. Es scheint aber nicht, daß Platon an dieser Verbrüderung Antheil genommen hatte, theils wegen der Verachtung, welche er gegen die Hetärien sehr offen aussprach, theils weil ihm in den Briefen selbst eine Verachtung der durch Mysterien geknüpften Freundschaft zugeschrieben wird. S. ep. VII. pag. 333. d. Ueberhaupt wird dem Platon kein eigentlich politisches Geschäft in Syrakus zugeschrieben, aber wohl dem Speusippos. S. besonders Plut. vit. Dion. 22. Es ist hier mehrmals von denen um den Speusippos die Rede, als wie von einer Partei.

ton nicht viel länger in Syrakus, wo er nur eine zweideutige Stellung haben konnte; er ging nach Athen zurück, wurde jedoch durch neue Mißhelligkeiten, welche zwischen dem Dionysios und dem Dion über das Vermögen des Letztern ausgebrochen waren, noch zu einer dritten Reise nach Syrakus vermocht; die Versöhnung, welche er zu Stande bringen sollte, mislang und er selbst zerfiel gänzlich mit dem Dionysios. An dem spätern Verlauf dieser Händel scheint er keinen thätigen Antheil genommen zu haben, obwohl sein Neffe und Schüler Speusippos und andere Akademiker dem Dion in seinen kriegerischen Unternehmungen gegen den Dionysios Beistand leisteten [1]). Platon scheint von nun an ein ruhiges Alter in seinem Garten an der Akademie verlebt zu haben, beschäftigt mit dem Unterrichte seiner zahlreichen Schüler und mit schriftlichen Arbeiten. Er starb noch an seinen Werken thätig, 81 Jahre alt, im zweiten Jahre der Olymp. 108 [2]).

Den Charakter des Platon lernen wir am besten aus seinen Schriften und aus seiner Philosophie kennen. Doch ist es nöthig hier noch einiges über solche Züge seiner Eigenthümlichkeit zu sagen, welche in seiner Philosophie sich weniger bemerkbar machen. Trotz der Neigung der Griechen zur Verläumdung, finden wir nur wenige Gerüchte, gegen welche wir die Reinheit seines sittlichen Wandels zu vertheidigen hätten [3]). Daß ihm seine Verbin-

---

1) Plut. l. l.

2) Diog. L. V, 9; Athen. p. 217; Cic. de senect. 5.

3) Wir sind eben so wenig geneigt, verkehrt lobpreisenden Angaben, wie der des Herakleides b. Diog. L. III, 26, als unsichern Autoritäten, wie dem Buche περὶ παλαιᾶς τρυφῆς oder den

dung mit den sicilischen Tyrannen zum Vorwurf gemacht wurde, ist schon früher erwähnt; man hat ihn deswegen mit den Schmarotzern der Tyrannen verwechselt [1]). Für ebenso ungerecht darf die Beschuldigung gehalten werden, daß er in seinen Schriften fremdes Gut sich angeeignet habe [2]); denn der Reiche bedarf solcher Künste nicht. Wenn dem Platon ferner zum Vorwurf gemacht wird, daß er sich gerühmt habe, den so eben verwaiseten Schülern des Sokrates ihren Lehrer ersetzen zu können [3]), so stimmt dies schlecht mit der Frömmigkeit, mit welcher er selbst den Tod des Sokrates beklagte und ihm die Früchte seiner ganzen Philosophie zuschrieb. Auch glauben wir, daß er mit Unrecht des bösen Willens gegen seine Sokratischen Mitschüler ist beschuldigt worden [4]), obwohl wir von der andern Seite auch gestehn müssen, daß er mit keinem derselben, welche als Philosophen Ruhm erwarben, eine genaue Freundschaft gehabt zu haben scheint, ja daß er die philosophischen Lehren eines Antisthenes, eines Aristippos und eines Euklei-des mit einiger Bitterkeit beurtheilte. Dem höhern Schwunge seiner Lehre mußten freilich die einseitigen Gedanken jener Männer als unwürdig der Sokratischen Schule erscheinen

und

Epigrammen, welche ihm, aber auch Andern zugeschrieben werden, b. Diog. L. III, 29 f.; Athen. XIII. p. 589. zu trauen.

1) Diog. L. VI, 27.

2) Diog. L. III, 37; 57; Athen. XI. p. 508; Porphyr. ap. Euseb pr. ev. X, 3.

3) Hegesander ap. Athen. XI. p. 507.

4) Vergl. Boeckh de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur. Berol. 1811.

und da auch von ihnen seine Lehre angefeindet wurde [1]), finden wir es dem Gange menschlicher Dinge gemäß, daß Platon hierin sich nicht ganz frei von Eifer gehalten hat [2]). Daß Platon's Meinung von seinen philosophirenden Zeitgenossen nicht groß war, mag auch hie und da Veranlassung gegeben haben, ihn übermüthigen Stolzes zu beschuldigen [3]), wiewohl noch andere Veranlassungen zu diesem Vorwurf vorhanden gewesen zu sein scheinen. Denn in seinen Schriften tritt die Verachtung der Masse des Volkes ziemlich stark hervor und die Anpreisungen der Philosophie im Gegensatz gegen die gewöhnliche Meinung konnte leicht mit persönlicher Beziehung genommen werden. Ueberdies aber scheint die Schule, welche Platon bildete, besonders verglichen mit der Sokratischen Einfachheit und selbst Aermlichkeit des Lebens, einen merklichen Anstrich der Vornehmheit gehabt zu haben, worüber sie auch von den Komödienschreibern verspottet wurde [4]). Wir können uns nicht verleugnen, daß die Richtung, welche Platon der Philosophie und der menschlichen Bildung überhaupt gab, nach Zierlichkeit, Feinheit und selbst nach Pracht der Sprache und Sitten strebte, von der alten Strenge sich entfernte

---

1) Antisthenes schrieb gegen den Platon einen Dialog Sathon (Diog. L. III, 35; Athen. V, p. 220; XI, 507) und bestritt die Ideenlehre. Das letztere thaten auch die Megariker. Es sind mancherlei Erzählungen in Umlauf, daß Aristippos in einem unfreundlichen Verhältnisse zum Platon am Hofe zu Syrakus stand. Diog. L. II, 61; III, 36; cf. Plut. de adul. 26.

2) Vergl. Plat. Soph. p. 251. b; Phil. p. 44. c; de rep. VI. p. 505. b.

3) Diog. L. VI, 7; 26.

4) Athen. XI. p. 509.

und die Ueberhand nehmende Verweichlichung begünstigte. Seine Schule war weniger eine Schule für kräftige Thaten, als für die Bildung der Vornehmen, welche den Genuß ihrer Vorrechte und ihres Reichthums suchten [1]). Doch ist dieser Vorwurf weniger ihm, als seiner Zeit zu machen, welcher nichts mehr übrig zu bleiben schien, als durch geistige Bildung den Verfall der Sitten zu mäßigen. Da mochte der Einzelne über das sittliche Verderben des Volkes sich erheben, indem er wenigstens in der Gesinnung ein edleres Ziel festhielt, welches durch die That sich jetzt nicht verwirklichen ließ. Dies hat Platon gethan. Seine Bestimmung war es nicht, ein erschlafftes Geschlecht zu ohnmächtiger That zu reizen und so mit unvermeidlichem Misgeschick vergeblich kämpfend Märtyrer seiner politischen Ueberzeugungen zu werden. Vielleicht möchte man ihn beschuldigen, daß er zu früh den Glauben an Rettung im Einzelnen aufgegeben habe, ja daß er auf einem falschen

---

1) Die Alten haben darüber gestritten, ob die Schule des Platon mehr Tyrannen oder mehr edle Politiker und Gegner der Tyrannei gezogen habe. Man findet ein Verzeichniß der Tyrannen, welche aus seiner Schule hervorgingen, b. Athen. XI. p. 508 f., ein anderes entgegengesetzter Art b. Plut. adv. Colot. 32; beide Verzeichnisse könnten noch vermehrt werden. Sie beweisen nur, wie viel vornehme Leute seine Schule besuchten. Als die Zeit des Platon charakterisirend bemerke ich hier, daß auch Weiber seine Schule besucht haben sollen. Diog. L. III, 46; IV, 2; Them. orat. XXIII. p. 295; die eine von den zwei Schülerinnen des Platon soll männliche Kleidung angezogen haben. Man kann nicht wohl anders als an Hetären denken. Um diese Zeit mußten diese dem allgemeinen Zuge nach philosophisch-ästhetischer Bildung folgen. Cf. Athen. VII. p. 279.

Wege die Rettung suchte; allein nur zu sehr zeugt die Geschichte seiner und noch mehr der spätern Zeit dafür, daß im Allgemeinen seinem Vaterlande jede Rettung versagt war und dem Philosophen ist es natürlich, daß er mehr auf das Allgemeine sieht, als auf das Einzelne der Zustände. So erblickte auch Platon die Lage und die Gesinnung seines Volkes; er traute weder sich, noch einem andern Menschen die Kraft zu, solchem Unheil zu steuern; nur ermahnen konnte er, über die beschränkte Lage der Zeit hinauszusehen und in dem Blicke auf das Ganze des Weltlaufs sich Stärke und Muth für sein eigenes Leben zu schöpfen. Daß er diese Ermahnungen an die Gebildeten seiner Zeit richtete, hat ihnen vielleicht etwas von ihrer Kraft, wenigstens von ihrer allgemeinen Wirksamkeit genommen, aber das weniger gebildete Volk konnte natürlich die Art der Ermahnungen nicht verstehn, welche allein er aus seiner Philosophie schöpfen konnte [1]).

---

1) Bekanntlich hat Niebuhr in seinen kleinen histor. u. philol. Schriften 1. Samml. S. 470 f. sich etwas stark gegen die politische Gesinnung und Handlungsweise des Platon erklärt. Mir fällt es nicht ein, diese zu loben; aber eben so wenig kann ich den Vermuthungen folgen, welche Niebuhr über die Narben der Parteisucht in Platon's Seele äußert. Nur so viel scheint mir gewiß, daß die Voraussetzung, Platon habe mit allen Gaben, seiner Mutterstadt wohlthätig zu sein und sie zum Heil zu leiten, sich vornehm von ihr zurückgezogen, etwas zu viel voraussetzt. Mir scheint gerade umgekehrt Platon nur wenige von den Gaben besessen zu haben, welche einem Staatsmanne seiner Zeit nothwendig waren. Seine Beredtsamkeit ist trotz dem Cicero (de offic. I, 1.) keine politische Redekunst und seine Ansichten vom Staatsleben, die sich doch nicht bloß in der Parteiung ausgebildet haben, sind den Plänen, welche damals ein Politiker verfolgen konnte, durchaus fremd.

Wir haben die Wirksamkeit des Platon weniger auf seine Zeit, als auf die Nachwelt und zuletzt auf uns zu beurtheilen. Dies geht hauptsächlich durch seine Schriften hindurch. Denn ein großer Denker wird selten von den Schülern, die unmittelbar seine Worte ihm vom Munde nehmen, ganz verstanden; es gehört Zeit dazu, ihn zu begreifen; die ganze Nachwelt versammelt sich als Schule um ihn, so wie er der ganzen Vorwelt als Schüler sich hingiebt. Die Alten haben mit Sorgfalt, zuweilen auch mit Misgunst die Quellen aufgesucht, aus welchen Platon seine Philosophie und die Kunst seiner Rede geschöpft habe. Sein großer Schüler Aristoteles sagt uns [1]), Platon habe in seiner Lehre an den Herakleitos, an die Pythagoreer und an den Sokrates sich angeschlossen; er hätte auch den Parmenides und den Anaxagoras als Lehrer des Platon anführen können; denn es wird von diesem Philosophen nicht mit Unrecht gesagt werden können, daß er das Ganze der frühern griechischen Philosophie zu einer schönen Vereinigung führte, den scheinbaren Widerstreit entgegengesetzter Richtungen versöhnend. Daher und aus seinem eigenen reichen Leben stammt der reiche Inhalt seiner Philosophie. In der That, wenn wir die Dürftigkeit früherer Philosophen mit seinem Reichthum vergleichen, wird die Liebe, welche uns Platon abzugewinnen weiß, fast bis zur Bewunderung gesteigert, so reich ist der Schatz seiner Bemerkungen, seiner Kenntniß der Welt und der Menschen. Aber es wird uns dieser Reichthum begreiflich, wenn wir bedenken, daß er in seiner kräftigsten Jugend das Glück hatte,

---

1) Met. I, 6.

einem Sokrates zu begegnen, dessen vortreffliche Methode in der Bildung der Menschen noch dadurch besonders als fruchtbar sich bewährte, daß er seine würdigen Schüler auf die innere Erforschung der Tiefe des menschlichen Verstandes, des menschlichen Gemüths und des menschlichen Lebens hinleitete.

Mit diesem Reichthume des Inhalts seiner Philosophie verband sich beim Platon die schönste Kunst der Rede und der Darstellung, eine Verbindung, welche in diesem Maaße bis zum heutigen Tage nie wiedergekehrt ist. Auch in dieser Rücksicht haben die Alten die Muster aufgesucht, nach welchen Platon sich gebildet habe. Er ahmte in seinen Schriften die Gespräche des Sokrates nach, er war aber weder der Erste, welcher die Form des Gesprächs zur schriftlichen Darstellung der Philosophie gebrauchte, noch auch der Erste, welcher Sokratische Gespräche schrieb [1]), doch übertraf er gewiß seine Vorgänger weit an rednerischer Gabe, an Anmuth und Fülle des Ausdrucks, so daß er bis jetzt als Muster in dieser Gattung des Stils gegolten hat. Daß er hierin Großes leistete, darf uns nicht sehr wundern, da zu seiner Zeit schon die schönste Entwicklung der attischen Rede begonnen hatte. Besonders werden Aristophanes und Sophron der Mimendichter als die genannt, welche Einfluß auf die Bildung der Platonischen Darstellung gehabt hätten [2]).

---

1) Alexamenos der Teier soll nach dem Aristoteles zuerst Sokratische Gespräche geschrieben haben. Athen. XI, p. 505; Diog. L. III, 48.

2) Anon. v. Plat. p. 11; 12; Olymp. v. Plat.; Diog. L. III, 18; Athen. XI. p. 504. Platon wird zu denen gerechnet, welche

Es ist jedoch nicht unsere Art, bei der Bewunderung eines Mannes unser Urtheil über seine menschlichen Schwächen aufzugeben. Die Platonischen Werke wollen beurtheilt sein in Beziehung zu dem Zwecke, zu welchem ihm seine Schriften dienen sollten. Nun drückt sich Platon selbst ziemlich geringschätzig über die philosophische Schriftstellerei im Verhältniß zu dem mündlichen Unterrichte in der Philosophie aus. Er giebt zu verstehen, daß nur im Gespräche die Philosophie gründlich mitgetheilt werden könne und die Schrift dagegen nur wie ein Spiel zu betrachten sei, welches dazu dienen könne, Erinnerung an das früher Gesprochene zu erwecken [1]). Daher möchte man geneigt sein, auch Platons Schriften nur als solche Spiele zu betrachten, welche er seinen Schülern zur Erinnerung an seine Gespräche geschrieben habe. Doch wir müssen gestehen, daß wir auf diese Aeußerungen des Platon nicht sehr großes Gewicht legen können; denn sonst würden wir finden, daß Platon etwas zu unmäßig und etwas gar zu ernst gespielt, ja daß er mehr durch seine Spiel, als durch seinen Ernst gewirkt habe. Seine Schriften sind offenbar nicht bloß zur Erinnerung, sondern auch zur Belehrung geschrieben, denn zur Erinnerung würden bei nicht ganz unbegabten Leuten viel einfachere Merkzeichen hinlänglich gewesen sein. Allein wir müssen noch mehr sagen: seine Schriften sind auch nicht allein zur philosophischen Belehrung verfasst, sondern sie verfolgen außerdem künstlerische Zwecke,

---

zuerst Bücher sammelten und aus der Fremde nach Athen bringen ließen. S. außer d. a. St. Heracl. Pont. ap. Procl. in Plat. Tim. I. p. 28; Diog. L. VIII, 15.

1) Phaedr. p. 276. c. f.

nicht etwa in dem Sinne, in welchem eine jede geschickte Darstellung einer Wissenschaft Anspruch auf den Namen eines Kunstwerkes haben möchte, sondern es sind Zwecke der schönen Kunst, welche nur in eine äusserliche Verbindung mit seiner Belehrung gebracht worden sind. Dahin wurde Platon schon durch die äußere Form seiner Gespräche geführt. Denn indem er den Sokrates und seine Zeitgenossen redend einführte, bildete sich ihm eine fortschreitende Handlung lebendiger Personen, ein wahrhaft dramatisches Bild, welches der Phantasie vorgeführt werden und den Antheil der Leser erregen sollte. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß Platon dadurch die meisten Leser gewonnen hat. Er ist ein Meister in der Schilderung solcher kleinen Züge, welche beständig die Aufmerksamkeit seiner Leser fesseln, indem sie die Eigenthümlichkeit der Unterredenden oder das Eingreifen der Umgebungen in den Fortgang des Gesprächs zur Anschauung bringen; er erhält dadurch auch Gelegenheit, den Glanz seiner Beredtsamkeitt zu zeigen und das Gemüth ebenso wie den Verstand zu befriedigen und wenn wir der Meinung wären, daß es bei philosophischen Schriften nur darauf ankomme, den Leser für philosophische Untersuchungen zu gewinnen, so würden wir von dieser Seite den Platon nicht genug preisen können. Aber es frägt sich, ob die Verbindung der beiden Zwecke, welche wir oben angegeben haben, nicht dem einen oder dem andern von ihnen etwas geschadet habe, und wir wollen es nicht verhehlen, daß es uns doch vorkommt, als wenn dies wirklich der Fall wäre. Nicht darauf wollen wir uns zum Beweise berufen, daß den meisten seiner Leser in den meisten seiner Werke doch etwas zu viel zu sein

scheine, entweder zu viel für die Phantasie oder zu viel für den Verstand, denn dem wahrhaft und frei Gebildeten wird weder das, was vom Verstande gefordert, noch das, was der Phantasie geboten wird, zuwider sein; meine Meinung vielmehr ist, daß in den meisten Schriften des Platon etwas zu wenig sein möchte, weil dem einen Zwecke etwas aufgeopfert wurde, durch welches allein dem andern Zwecke Genüge geschehn konnte. Dies zeigt sich von Seiten der künstlerischen Darstellung hauptsächlich darin, daß der Dialog des Platon, je mehr er belehrend wird, um so mehr den Charakter eines lebendigen Austausches der Gedanken verliert. Da spielt denn der Mitunterredende neben dem Sokrates oder irgend einem andern Leiter des Gesprächs eine sehr leidende Rolle. Doch mit diesem Theile der Darstellung haben wir es hier nicht so sehr zu thun, als mit dem philosophischen Fortgange der Gespräche. Aber auch dieser scheint uns nicht selten unter der dramatischen Anlage zu leiden. Dies im Einzelnen nachzuweisen würde uns zu weit führen; wir wollen daher nur, um die weniger ausgebildeten Gespräche ganz zu übergehen, an den wissenschaftlichen Theil des Gorgias und des Philebos erinnern, ja selbst im Theätetos, welcher doch in der wissenschaftlichen Ausführung eines der größesten Kunstwerke ist, scheint die Genauigkeit im Zusammenhange der Gedanken zuweilen der Willkür des Gesprächs aufgeopfert zu sein. Es hat in der That diese Form der Darstellung zu viel zu Sprüngen und Abschweifungen Verführerisches, als daß man es nicht entschuldigen sollte, wenn Platon dann und wann der Versuchung unterlegen sein sollte.

Doch wir beurtheilen vielleicht seine Schriften aus einem falschen Gesichtspunkte, wenn wir in ihnen eine wissenschaftliche Darstellung seiner Philosophie erwarten. Sie sind freilich, möchte jemand sagen, nicht bloß zum Scherze, auch nicht zur Wiedererinnerung geschrieben, sondern sie sollen nur zur Erregung des philosophischen Triebes und gleichsam zur ersten Einweihung in die Philosophie dienen; es sind nur exoterische Schriften, während Platon nur den Geprüften und bewährt Gefundenen unter seinen Schülern das innerste Heiligthum seiner Philosophie aufschloß [1]). Diese Meinung, welche aus einigen Stellen der Platonischen Gespräche nur schwach belegt, aber aus andern Stellen der untergeschobenen Briefe des Platon bewiesen werden soll, verbindet sich mit einer andern Meinung, welche man von den sogenannten ungeschriebenen Lehrsätzen des Platon gefaßt hat. Diese ungeschriebenen Lehrsätze (*ἄγραφα δόγματα*) nemlich werden von Aristoteles in einer Weise erwähnt [2]), aus welcher hervorzugehen scheint, daß in ihnen manches anders oder wenigstens bestimmter ausgedrückt war, als es in den Platonischen Gesprächen gefunden wird. In einer ähnlichen Weise findet man auch Eintheilungen [3]) erwähnt und geschriebene Eintheilungen [4]), in welchen Lehren des Platon enthalten gewesen sein sollen. Allein alle diese Anführungen sind zu unbestimmt, um daraus mehr als nur sehr schwankende Muth-

---

1) S. Tennemann's Gesch. der Phil. Bd. II. S. 205 f.; Krug's Gesch. der Phil. alter Zeit. S. 205.

2) Arist. phys. IV, 2.

3) Arist. de gen. et corr. II, 3.

4) Arist. de part. anim. I, 2.

maßungen ziehen zu können [1]). Allerdings scheint es, daß Platon in seinem mündlichen Unterrichte an seine Schüler manche Punkte ausführlicher auseinander gesetzt hat, welche er in seinen Gesprächen kaum berührte; dagegen ist es auch gewiß, daß wenigstens Aristoteles, indem er die echte und wahre Lehre des Platon nur mit wenigen Ausnahmen aus den Gesprächen des Platon und nicht aus einem geheimen Unterrichte seines Lehrers schöpft, keine esoterische Lehre des Platon kennt, und wenn dieser vieljährige Schüler des Platon keine andere Philosophie seines Lehrers,

---

1) Die ἄγραφα δόγματα scheinen Ueberlieferungen zu sein von fortlaufenden Vorträgen (ἀκροάσεις) des Platon über das Gute, so wie sie von seinen Schülern niedergeschrieben wurden, und wahrscheinlich enthielten sie eine Pythagorisirende Darstellung (αἰνιγματωδῶς) seiner Lehre. Vrgl. Arist. de anima I, 2; Simpl. phys. fol. 32. b; 104. b; Joann. Philop de gen. et corr. fol. 50. b; Brandis de perditis Aristotelis libris p. 3. Darin mochte einiges enthalten sein, was in den Dialogen des Platon nicht vorkommt, worüber wir später Beispiele sehen werden. Ueber die διαιρέσεις und die γεγραμμέναι διαιρέσεις sind verschiedene Vermuthungen möglich. S. Brandis l. l. p. 12; Trendelenburg de ideis et numeris doctr. p. 19 f. Es frägt sich zuerst, ob beide Angaben eine Schrift bezeichnen. Sollte dies bejaht werden, so würde ich der Meinung sein, daß unter dieser Schrift eine Sammlung von Eintheilungen im Sinn des Platon, und wahrscheinlich dem Platon von irgend einem seiner Schüler in den Mund gelegt, verstanden werde. Es würde Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσι (nach einem bekannten Sprachgebrauche des Aristoteles) eben so stehn, wie Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ in der Rhetorik III, 14. Es ist bekannt, daß die Schule des Platon in dem Ruf war, besonders viel mit Eintheilungen sich zu beschäftigen. S. Epicrates ap. Athen. II. p. 59.

als die in seinen Schriften enthaltene suchte, so können auch wir wohl mit derselben Philosophie uns begnügen.

Wie sehr die Schriften des Platon zu allen Zeiten ihre Verehrer gefunden haben, dafür zeugt, daß sie mit einem seltenen Glücke, soviel wir urtheilen können, sämmtlich bis auf unsere Zeiten gekommen sind [1]). Wir haben aber eher zu viel, als zu wenig unter seinem Namen erhalten, denn viele der Dialogen, welche ihm zugeschrieben werden, sind offenbar nicht von ihm. So wie es aber zu geschehen pflegt, wenn einmal einer Ueberlieferung in irgend einem Stücke der Glaube entzogen ist, so hat man auch manches Werk, welches den Namen des Platon trägt, aus keinen andern Grunde angezweifelt, als nur weil es mit der hohen Idee nicht übereinstimmt, welche man von der göttlichen Kunst und von der göttlichen Philosophie des Platon einmal gefaßt hatte. Unsere Zeit hat bekanntlich das Vorrecht vor allen frühern, kritisch zu sein, und dieses Vorrecht hat sie zuweilen mit großer Freiheit geübt; aber, man muß es gestehn, sie hat sich durch ihre Kritik nicht so abkühlen lassen, daß sie nicht noch manchen Götzen in

---

1) Von den Alten werden, außer den uns erhaltenen Gesprächen des Platon, noch folgende ihm zugeschrieben: die Alkyon, welche aber ein Werk des Akademikers Leon sein soll (Athen. XI. p. 506; Diog. L. III, 62.), der Kimon (ib.), welcher aber wahrscheinlich der Gorgias des Platon ist, der Midon, die Phäaken, Chelidon, die Hebdome, wenn nicht die beiden letztern nur ein Werk bezeichnen, der Epimenides (Diog. L. l. l.). Alle diese Gespräche werden einstimmig für unecht gehalten. Man kann diesem Urtheile der Alten wohl trauen, da es sonst nicht zu streng, sondern zu nachsichtig ist.

ihrem Busen wärmte. Für den Platon hat man von alter Zeit her eine große Verehrung und es ist kaum zu verkennen, daß man über ihn den Philosophen und Künstler zuweilen ihn den Menschen vergessen hat. Je nachdem man aber bald die eine, bald die andere Seite seiner Bestrebungen zu vergöttern geneigt war, hat sich auch eine verschiedene Meinung über die Echtheit und Unechtheit der Werke gebildet, welche unter seinem Namen uns überliefert worden sind; daher kann man sagen, daß je mehr Untersuchungen über die Platonischen Schriften hervorgetreten sind, um so mehr auch das Urtheil über ihre Echtheit sich verwirrt hat. Uns jedoch scheint es so sehr schwer eben nicht ein ziemlich sicheres Urtheil über diesen Streitpunkt zu fassen, wenn man nur bei unbefangener Betrachtung sein Hauptaugenmerk auf den ganzen künstlerischen und philosophischen Charakter einer jeden Schrift festhält. Es ist hier der Ort nicht, uns in weitläuftige kritische Untersuchungen einzulassen, aber wir müssen angeben, welche Schriften bei unserer Darstellung der Platonischen Philosophie für echte Schriften des Platon angesehen worden sind, und welche nicht. Doch wird es hierzu nur nöthig sein, die Gespräche zu nennen, deren Echtheit, wie es uns scheint, in neuern Zeiten mit Unrecht angegriffen oder vertheidigt worden ist. Die meisten dem Platon untergeschobenen Gespräche unterscheiden sich zu merklich von dem ganzen Ton seiner Rede und von dem Gange seiner Gedanken, als daß darüber ein Zweifel sein könnte. Wer erkennt nicht sogleich, daß die trockne Redeweise in den Gesprächen über das Gerechte und über die Tugend nur eine geistlose Nachahmung der Sokratischen Unterredungen sei, mag sie dem

Schuster Simon oder sonst einem andern wenig begabten Manne zukommen [1])? Wer sieht nicht, daß der Hipparchos, der Minos, die Anteraſten und einige andere kleine Gespräche nicht sehr gewandte Versuche sind, welche von Schülern in der dialektischen Rede gemacht wurden? Andere Gespräche haben ein weniger schülerhaftes Ansehn, verrathen aber doch sehr stark, daß sie nicht dem Platon angehören, wie der Eryxias, der Axiochos und der zweite Alkibiades, welche auch schon von den Alten zum Theil andern Verfassern beigelegt wurden [2]). Wie diese Gespräche in das Verzeichniß der Platonischen Schriften gekommen, wissen wir nicht zu sagen; erklärlicher ist es uns von andern Werken, welche doch wenigstens eine Nachahmung der Platonischen Manier zeigen und zum Theil dem Platon mit Fleiß untergeschoben sein mögen. Hierher gehören die sogenannten Briefe des Platon, die Epinomis, welche einem Schüler des Platon, dem Opuntier Philippos, zugeschrieben werden [3]), der Theages, der größere Hippias und der erste Alkibiades, Werke, von welchen es

---

1) Bekanntlich hat sich für das Erstere Bökh erklärt (In Platonis, qui vulgo fertur, Minoem p. 42 f.); Socher dagegen (Ueber Platons Schriften. München 1820. S. 187 f.) sieht in dem Gespräche über die Tugend den ersten Entwurf des Platon zu seinem Menon. Die Aehnlichkeit der Gedanken und zum Theil auch der Ausdrücke in diesen beiden Gesprächen, erkläre ich mir aus der Sokratischen Ueberlieferung.

2) Der Eryxias und der Axiochos werden für Werke des Sokratikers Aeschines gehalten; den zweiten Alkibiades schreiben Einige dem Xenophon zu. Diog. L. II, 61; III, 62; Athen. V. p. 220; XI. p. 506; Suidas s. v. *Αἰσχίνης*.

3) Diog. L. II, 37; Suid. s. v. *φιλόσοφος*.

mehr oder weniger wahrscheinlich ist, daß sie in der ältern Akademie ihren Ursprung haben. Von diesen Schriften sind nur die Briefe, die Epinomis und der erste Alkibiades von einiger Bedeutung für philosophische Lehren, aber auch von der Art, daß sie theils nur eine ungeschickte Nachahmung, theils eine unpassende Erweiterung der Platonischen Lehre verrathen. Ueber diese Punkte glauben wir uns leicht mit den Kennern der Platonischen Philosophie vereinigen zu können. Dagegen giebt es mehrere Gespräche, deren Echtheit wir gegen die Zweifel Anderer vertheidigen möchten und über welche zum Theil die Entscheidung nicht so leicht ist. Einige dieser Werke sind verworfen worden, weil man eine zu eingeschränkte Vorstellung von der Philosophie des Platon hatte, andere, weil man eine zu hohe Meinung theils von der untadeligen Kunst, theils von den durchaus wissenschaftlichen und immer auf das höchste gerichteten Bestrebungen des Platon verfolgte. Aus der ersten Ursache hat Socher [1]) vier der wichtigsten Platonischen Schriften verworfen, den Sophisten, den Politikos, den Parmenides und den Kritias, worin ihm nicht leicht jemand beistimmen wird. Socher meint, die drei ersten dieser Schriften wären aus der Schule der megarischen Philosophen hervorgegangen [2]); uns jedoch ist es unzweifelhaft, daß wenn die megarische Schule in so vollendeten Formen zur Entwicklung ihrer Philosophie gelangt wäre, es nicht hätte geschehen können, daß ihre Lehren bis auf geringe Spuren verschwunden sind. Auch halten

---

1) In oben a. S.

2) A. a. O. S. 268 f.; 291.

wir es für unmöglich, daß selbst die innigste Gemeinschaft zweier Männer, welche Socher zwischen dem Platon und dem Megariker, dem Verfasser jener Gespräche, annehmen zu dürfen glaubt, eine solche Uebereinstimmung im Ausdruck und Wendung der Gedanken hervorbringen könne, wie sie zwischen jenen und den übrigen Gesprächen des Platon statt findet. Doch hierüber möchte schon zu viel gesagt sein. Ast [1]) hat noch mehr Gespräche des Platon für unecht erklärt, als Socher; doch sind sie insgesammt für die Geschichte der Philosophie nicht so wichtig, als die von diesem verdammten. In Rücksicht auf die Philosophie behaupten unter ihnen dennoch einen bedeutenden Werth der Laches, der Charmides, der Lysis, der Euthydemos, der Menon und die Gesetze. Ihre Verurtheilung fließt hauptsächlich aus jener Ueberschätzung der Platonischen Kunst und der Platonischen Bestrebungen in der Philosophie, von welcher wir früher gesprochen haben, und wenn man uns nur zugesteht, daß in einem langen Leben, wie Platon es führte, auch wohl manche weniger bedeutende Gelegenheitsschrift, manche weniger gelungene Arbeit sich ergeben kann, so würden wir uns nicht sehr in Verlegenheit sehn, wenn wir die Echtheit dieser Werke vertheidigen sollten. Ueberdies ist sie zum Theil durch das Zeugniß des Aristoteles zu erweisen [2]). Von geringerer Bedeutung für

---

1) Platon's Leben und Schriften. Leipz. 1816.

2) Ueber die Zeugnisse des Aristoteles für die Platonischen Schriften berufe ich mich auf Trendelenburg Platonis de ideis et numeris doctrina p. 13 f. Diese Zeugnisse sind gewöhnlich zu leicht behandelt worden; je mehr man mit den Schriften des Aristoteles vertraut werden wird, um so mehr werden sie

die Philosophie des Platon sind einige andere Werke, welche von Ast dem Platon abgesprochen werden; so die Apologie, der Kriton und der Euthyphron und die, welche auch von Schleiermacher verworfen werden, der kleinere Hippias, der Menexenos, beide durch das Zeugniß des Aristoteles festgestellt [1]), und der Jon. Wir halten auch diese unbedeutenden Erzeugnisse des Platonischen Geistes für echt, ja selbst den Kleitophon möchten wir in Schutz nehmen [2]), indem wir überhaupt eingedenk sind, daß kein Mensch mit einmal Meisterschaft errungen und zu allen Zeiten in gleicher Vollkommenheit geübt habe. Im Allgemeinen erkennt dies jeder willig an, in dem Eifer jedoch der einzelnen Untersuchungen, ja des darüber sich entzündenden Streits ist es zuweilen nicht unnöthig, daran zu erinnern.

Diese Gespräche nun hat Platon verfaßt von seinem frischesten Jünglingsalter an bis in die hohen Jahre, welche er erreichte. Von zweien seiner Gespräche, von Phädros und von Lysis, wird erzählt, daß sie noch vor dem Tode des Sokrates geschrieben worden [3]), und es ist höchst unwahrscheinlich, daß ein so fruchtbares Talent, wie

---

an Gewicht gewinnen. Der Menon wird citirt anal. pr. II, 21; anal. post. I, 1, der Euthydemos soph. el. II, 3, die Gesetze polit. II, 6; 12.

1) Met. V, 29; rhet. III, 14.

2) Er kann als ein später verworfener Anfang zur Republik angesehen werden. S. Diog. L. III, 37. Dion. Hal. de compos. verb. XXV. p. 406. Schaef.

3) Diog. L. III, 35; 38. Daß wir diese Notizen nicht ganz verwerfen, ihnen aber auch nicht unbedingt trauen, geschieht, weil sie uns einige innere Wahrscheinlichkeit haben.

wie das des Platon, welches schon früher an dichterischen Versuchen sich geübt hatte, nicht noch mehr jugendliche Arbeiten geliefert habe. Von der andern Seite, wenn wir auch der Aussage des Cicero nicht strengen Glauben schenken, daß er schreibend gestorben sei [1]), so scheinen doch andere Erzählungen und die Art einiger seiner Werke selbst es höchst wahrscheinlich zu machen, daß er Einiges bei seinem Tode noch nicht ganz vollendet zurückgelassen [2]). Wenn nun die Abfassung der Platonischen Schriften über einen so langen Zeitraum verbreitet war, so möchte es wohl der Mühe werth sein, den Gang zu erforschen, welchen Platon in seiner schriftstellerischen Laufbahn verfolgt habe. Bei einem solchen Unternehmen verlassen uns jedoch die äußern Zeugnisse größestentheils und was etwa in den Platonischen Gesprächen selbst auf die Zeit ihrer Ausführung hindeutet, ist auch zu gering, als daß es große Ausbeute gewähren könnte. Daher sind wir fast allein an den innern Charakter derselben verwiesen, und aus ihm zu bestimmen, welches das frühere und welches das spätere Werk sei, das scheint allerdings mislich. Doch sind wir darum nicht gesonnen, das Unternehmen ganz aufzugeben, wir halten vielmehr die Untersuchungen Schleiermachers [3]), welche diesen Zweck haben, nicht nur für sehr verdienstlich, sondern auch in einem gewissen Grade für gelungen. Daß nemlich eine völlig sichere Folge der Platonischen Schriften

---

1) De senect. 5. Dionys. de comp. l. l.

2) Von dieser Art sind die Gesetze und der Kritias. Cf. Diog. L. III, 37.

3) In der Einleitung zu seiner Uebers. der Platonischen Gespräche.

auf diesem Wege nachgewiesen werden könne, das wird kaum ein zu sklavischer Schüler, viel weniger aber der Urheber des Werkes selbst hoffen; dagegen lassen sich mit Zuversicht die Hauptwerke der Platonischen Kunst in die Ordnung ihrer Zeit bringen und völlig stimme ich zu diesem Zwecke der Eintheilung der Platonischen Schriften in die drei Klassen bei, welche Schleiermacher angegeben hat. Daß in die Klasse der jugendlichen Schriften der Phädros und der Protagoras mit mehrern kleinern, in Sokratischer Weise moralisirenden Gesprächen gehören, daß die zweite Klasse die tiefer in die Dialektik eingehenden und unter einander verbundenen Gespräche, den Theätetos, den Sophisten und den Staatsmann, zu ihrem Kern habe, daß endlich die bestimmter lehrenden Gespräche, der Staat, der Timäos und die Gesetze den Schluß der Platonischen Schriftstellerei andeuten, dies stimmt so mit dem natürlichen Gange schriftstellerischer Ausbildung überein, daß wir nur mit Freuden ein solches Ergebniß der Untersuchung abschließen können. Auch scheint uns der Gorgias sehr gut den Uebergang aus der ersten in die zweite, und der Phädon mit dem Philebos den Uebergang aus der zweiten in die dritte Bildungsstufe zu bezeichnen; sonst aber müssen wir gestehen, daß wir nicht kühn genug sind, den künstlich verschränkten Beziehungen zu folgen, durch welche über die Stelle anderer Gespräche mit größerer Sicherheit eine Bestimmung gefunden werden möchte. Was übrigens die Folgen dieser Untersuchungen für die Philosophie des Platon betrifft, so muß man nicht wähnen, daß dadurch festgesetzt werden könne, was in streitigen Punkten die wahre und letzte Meinung des Platon gewesen sei. Bei

einem Manne vielmehr, wie Platon war, welchem aus einem Mittelpunkte der wissenschaftlichen Ansicht seine Lehre sich entfaltete und alles wieder nach diesem Mittelpunkte strebte, sind keine wesentlichen Widersprüche zu fürchten. Es kann ihm wohl begegnen, daß er zuweilen über dieses oder jenes anders sich äußert, aber alsdann wird dies entweder nur eine gelegentliche Meinung sein oder die Verschiedenheit wird mehr in der Auffassungs- und Darstellungs-Weise, als in dem Gedanken liegen.

Zweites Capitel.

Platon über die Philosophie und ihre Theile.

In den Platonischen Gesprächen sind der Form seiner Darstellungsweise gemäß die verschiedenartigsten Elemente unter einander gemischt. Da finden sich mythische Vorstellungen, an das Gebiet des Religiösen erinnernd; es finden sich dichterische Bilder und Erfindungen, Lehren, die der Mathematik oder andern einzelnen Wissenschaften angehören, Vorschriften, aus der gemeinen Meinung über häusliches und bürgerliches Leben entnommen; die Rede spinnt sich oft nur an Voraussetzungen fort, welche philosophisch begründet werden könnten, von denen aber Platon uns nicht sagt, ob er ihre philosophische Begründung gesucht und gefunden habe; aus allen diesen fremdartigen Bestandtheilen müssen wir herauszuscheiden suchen, was nach

der Denkart des Platon selbst das Philosophische seiner Lehre sei.

Dem wahrsten Schüler des Sokrates mußte das Bestreben um den Begriff der Wissenschaft natürlich sein, ja um diesen Begriff mußte sich ihm sein ganzes philosophisches Wissen zusammendrängen. Nun hat Platon ein ganzes Gespräch, den Theätetos, der Untersuchung über die Erklärung der Wissenschaft gewidmet. Allein die Ergebnisse scheinen nur verneinend auszufallen, indem alle Versuche, die Wissenschaft entweder durch die sinnliche Empfindung (*αἴσθησις*) oder durch die Meinung (*δόξα*) zu erklären, misglücken und man über die Frage, was die Wissenschaft sei, zuletzt in Rathlosigkeit sich findet. Dagegen scheinen zwar andere Stellen der Platonischen Schriften eine Erklärung der Wissenschaft durch die Meinung zu geben, indem sie die richtige Meinung dadurch von der Wissenschaft unterscheiden, daß jene nur ein unsicheres Besitzthum der Seele sei und leicht uns entfliehe, diese dagegen eine fest gewordene richtige Meinung, so bald sie gebunden worden sei durch den vernünftigen Gedanken des Grundes [1]); allein wenn man auf die Untersuchung im Theätet zurückgeht, so wird man gezwungen einzugestehn, daß Platon selbst mit dieser Erklärung nichts gewonnen zu haben

---

1) Meno p. 98. a. *αἰτίας λογισμῷ.* — *ἐπειδὰν δὲ δεθῶσι* (sc. *αἱ ἀληθεῖς δόξαι*), *πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι.* Cf. Euthyphr. p. 11. c; Phaed. p. 96. b; de rep. IV. p. 431. c; Tim. p. 51. d. *δύο δὴ λεκτέον ἑκείνω* (sc. *νοῦν καὶ δόξαν ἀληθῆ*), *διότι χωρὶς γεγόνατον, ἀνομοίως τε ἔχετον· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετὰ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν.*

glaubte, denn die Erklärung der Wissenschaft durch die richtige Meinung, welche zur Ruhe gekommen sei durch den vernünftigen Gedanken, wird im letzten Urtheil dadurch zurückgewiesen, daß der vernünftige Gedanke, wenn er zur Wissenschaft führen solle, nichts anders als ein Erkenntniß oder eine Wissenschaft sein könne, und mithin in einer solchen Erklärung die zu erklärende Wissenschaft nur durch sich selbst, d. h. im Cirkel erklärt werde [1]).

Nun frägt man sich aber natürlich, was denn eigentlich der Zweck jener Untersuchungen über die Wissenschaft sei. Wenn man genau aufmerkt, so wird man ihn am Schlusse des Theätet selbst ausgedrückt finden. Offenbar, indem Platon jede Erklärung der Wissenschaft durch die richtige Meinung abweist, sonst aber doch sich berechtigt glaubt, die Wissenschaft durch ihr Verhältniß zur richtigen Meinung zu bezeichnen, will er damit sagen, das Bestreben, die Wissenschaft zu erklären, könne es überhaupt nur darauf abgesehen haben, das Gebiet der Wissenschaft gegen ein anderes verwandtes Gebiet abzugrenzen; sonst aber werde dadurch der Begriff selbst nicht deutlicher, als er schon an sich sei. Es bedürfe aber auch keiner Erklärung der Wissenschaft, indem ihr Begriff schon in sich selbst sich bewähre und ein solcher sei, von welchem man ohne alle Rücksicht auf andere Meinungen mit völliger Gewißheit der Seele ausgehn könne [2]). Daher will Platon nicht zugeben,

---

1) Theaet. p. 209. d. f. *καὶ παντάπασί γε εὖηθες, ζητούντων ἡμῶν ἐπιστήμην, δόξαν φάναι ὀρθὴν εἶναι μετ' ἐπιστήμης, εἴτε διαφορότητος εἴτε ὀτουοῦν.*

2) Vergl. Phaed. p. 99. e. f.; Schleiermacher's Einleitung zum Theätet gleich zu Anfange.

daß man den Begriff der falschen Meinung auf irgend eine Weise bestimme, ohne den Begriff der Wissenschaft zuerst festgesetzt zu haben [1]); daher weist er alle die Fragen zurück, welche nach einer Wissenschaft von der Wissenschaft oder von der Nicht-Wissenschaft forschen möchten, weil sie nur in das Unendliche zurückzugehen uns zwingen würden [2]), indem es kein anderes Maaß für die Wissenschaft giebt, als sie selbst, und es völlig unmöglich ist über die Wissenschaft zu reden ohne Worte zu gebrauchen, wie Erkennen, Wissen, Einsehen und dergl., welche doch den Begriff der Wissenschaft schon in sich enthalten [3]). Hiernach erscheint also dem Platon der Begriff der Wissenschaft als das letzte Maaß in allen wissenschaftlichen Untersuchungen, welches

---

1) Theaet. p. 200. c. *ἆρ᾽ οὖν ἡμῖν, ὦ παῖ, καλῶς ὁ λόγος ἐπιπλήττει καὶ ἐνδείκνυται, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ψευδῆ δόξαν προτέραν ζητοῦμεν ἐπιστήμης, ἐκείνην ἀφέντες· τὸ δ᾽ ἐξὶν ἀδύνατον γνῶναι, πρὶν ἄν τις ἐπιστήμην ἱκανῶς λάβοι τί ποτ᾽ ἐστίν;*

2) Ib. b. *ἦ πάλιν αἶ μοι ἐρεῖτε, ὅτι τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσυνῶν εἰσὶν αὖ ἐπιστῆμαι, ἃς ὁ κεκτημένος ἐν ἑτέροις τισὶ γελοίοις περιστερεῶσιν ἢ κηρίνοις πλάσμασι καθείρξας, ὥσπερ ἂν κεκτῆται, ἐπίσταται, καὶ ἐὰν μὴ προχείρους ἔχῃ ἐν τῇ ψυχῇ; καὶ οὕτω δὴ ἀναγκασθήσεσθε εἰς ταὐτὸν περιτρέχειν μυριάκις οὐδὲν πλέον ποιοῦντες;*

3) Theaet. p. 196. e. *ἀλλὰ γὰρ, ὦ Θεαίτητε, πάλαι ἐσμὲν ἀνάπλεῳ τοῦ μὴ καθαρῶς διαλέγεσθαι. μυριάκις γὰρ εἰρήκαμεν τὸ γιγνώσκομεν καὶ οὐ γιγνώσκομεν, καὶ ἐπιστάμεθα καὶ οὐκ ἐπιστάμεθα, ὡς τι συνιέντες ἀλλήλων ἐν ᾧ ἔτι ἐπιστήμην ἀγνοοῦμεν. εἰ δὲ βούλει, καὶ νῦν ἐν τῷ παρόντι κεχρήμεθ᾽ αὖ τῷ ἀγνοεῖν τε καὶ συνιέναι, ὡς προσῆκον αὐτοῖς χρῆσθαι, εἴ περ ξερόμεθα ἐπιστήμης. Θεαίτ. Ἀλλὰ τίνα τρόπον διαλέξει, ὦ Σώκρατες, τούτων ἀπεχόμενος; Σωκρ. Οὐδένα ὧν γε ὃς εἰμί· εἰ μέντοι ἦ ἀντιλογικός κτλ.*

deswegen auch nicht an irgend einem andern Maaße weiter gemessen werden kann.

Sieht man sich nun so beim Platon auf die Lehre des Sokrates von der reinen Vernünftigkeit als dem letzten Ziele unseres Strebens zurückgeführt, so möchte man sich wundern, daß in den Untersuchungen des Theätet über die Wissenschaft so gar keine Rücksicht genommen wird auf das Zusammengehören und die Einheit alles wissenschaftlichen Denkens, auf welche doch Sokrates ebenfalls hingestrebt hatte. Dies kann nur aus dem beschränkten Zwecke des Theätet erklärt werden, denn anderswo finden wir auch hierin den Platon als den echten Sokratiker. Seine Lehren hierüber schließen sich nun auch sehr genau an das an, was wir schon als seine Meinung über die Selbständigkeit der rein vernünftigen Wissenschaft bemerkt haben. Indem er auf die einzelnen Wissenschaften sieht, wie sie getrennt von einander mehr nach einer bewahrten Erinnerung dessen, was zu geschehen pflegt, als nach Kenntniß der Natur und des Grundes der Dinge verfahren [1]), will er zwar ihre Brauchbarkeit nicht in Abrede stellen, aber er zeigt an ihrer Unvollkommenheit nach, daß sie eines Aufsehers bedürfen, welcher aus der Wissenschaft von dem ewig Wahren ihnen nachweise, was eine jede von ihnen auszuführen habe [2]). Dieser Aufseher, welcher einer jeden Wissenschaft ihren Werth bestimme, nennt er, ein Sokratisches Wort gebrauchend, die Dialektik [3]) und schreibt

---

1) Gorg. p. 500. e. f.

2) De rep. VII. p. 528. b.; Polit. p. 304; 305.

3) De rep. VII. p. 534. e. *ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ὥσπερ θρῳγκὸς τοῖς*

dieser die Wissenschaft von allen übrigen Wissenschaften zu [1]). Hierin finden wir nun zuversichtlich ausgesprochen, was in andern Stellen der Platonischen Schriften nur zweifelhaft hingestellt wird, nemlich daß alle Wissenschaft von einer Wissenschaft umfaßt ist, welche nicht nur in andern Wissenschaften Richtiges und Unrichtiges zu unterscheiden wisse, sondern auch, so wie sie die Erkenntniß anderer Wissenschaften habe, so auch sich selbst erkenne [2]). Daß hiermit eine wahre Einheit der Wissenschaften gemeint sei, wird noch dadurch in das stärkste Licht gesetzt, daß Platon zeigt, die Erkenntniß, daß man weiß, könne nicht getrennt werden von der Erkenntniß dessen, was man weiß [3]), weil man sonst z. B. ohne Arzt zu sein, wissen könnte, ob man richtig oder unrichtig über Gegenstände der Arzneiwissenschaft urtheile. Wenn nun hierdurch Platon die leere Trennung des Wissens von dem Inhalte des Wissens auf die entschiedenste Weise zurückweist, so zeigt er auch sowohl von der Seite des Gegenstandes des Wissens aus, als auch an dem lebendigen Streben der menschlichen Seele

---

μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι; Ib. pag. 537. c. *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς* (sc. *τῶν μαθημάτων*) *ὁ διαλεκτικός.*

1) Phileb. p. 57. c. *ἀλλ' ἡμᾶς, ὦ Πρώταρχε, ἀναίνοιτ' ἄν ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, εἴ τινα πρὸ αὐτῆς ἄλλην κρίναιμεν. Τίνα δὲ ταύτην αὖ δεῖ λέγειν; Δῆλον ὅτι ἣ πᾶσαν τήν γε νῦν λεγομένην γνοίη.*

2) Charm. p. 166. c. *αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλου εἰσὶν ἐπιστῆμαι, ἑαυτῶν δ' οὔ· ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς.* Daß hier von der *σωφρόσυνη* die Rede ist, darf uns bei der Art der Platonischen Untersuchungen nicht irren.

3) Ib. p. 169. d. f. mit Schleierm. Anm.

nach dem Wissen, daß alle Erkenntniß als Einheit gedacht werden müsse, denn das Einzelne könne nicht ohne das Ganze, die erkennende Seele selbst nicht ohne die Natur des All erkannt werden [1]) und das Verlangen nach der Wissenschaft gehe nicht auf diese oder jene Erkenntniß, sondern auf alle Erkenntniß überhaupt [2]). Und indem dieses alles Platon bedenkt, verhehlt er es uns nicht, daß seinem Sinne nach eine jede Untersuchung, möge sie über Geringes oder Großes sein, nicht ihrer selbst wegen vom vernünftigen Menschen angestellt werden soll, sondern nur um kräftiger zu werden in der einen Wissenschaft, welche alles umfaßt, in der Dialektik [3]).

Mit allen diesen Untersuchungen über die Wissenschaft ist dem Platon nun auch immer die Untersuchung über das thätige Leben auf das innigste verknüpft, so daß es schwer hält, beide Untersuchungen von einander zu trennen, ja auch nicht einmal rathsam erscheint es, wenn man den Sinn der Platonischen Lehre wiedergeben will, denn eben in dieser Verbindung des wissenschaftlichen mit dem handelnden Leben offenbart sich am meisten das schöne Gleichgewicht der Platonischen Bestrebungen. Eine ganze Reihe von Gesprächen, welche sich mit dem Begriff einzelner Tugenden oder der Tugend überhaupt beschäftigen, hat zu

---

1) Phaedr. p. 270. c. *ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; κτλ.* Cf. Phil. p. 29. f.; de rep. VI. p. 486. a.

2) De rep. V. p. 475. *οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μέν, τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης;*

3) Polit. p. 285. c. f.

ihrem Zwecke darzuthun, daß der Begriff der Tugend nicht von dem Begriffe der Wissenschaft getrennt werden könne. So ist im Charmides das Bestreben, zu zeigen, daß der Begriff der Mäßigkeit (*σωφροσύνη*) nicht bestimmt werden könne, ohne über den Begriff der Wissenschaft ins Reine gekommen zu sein, unverkennbar [1]) und im Laches wird es deutlich genug ausgesprochen, daß die Tapferkeit nichts Anderes sei, als Erkenntniß, die Tugend aber die Erkenntniß des Guten überhaupt, wie es war, wie es ist und wie es sein wird, und daß eben so alle Tugend Eins sei, wie alle Wissenschaft [2]); denn die Wissenschaft ist dem Platon nicht, wie der Menge, ein kraftloses Ding, welches, wenn es auch im Menschen sein sollte, ihn doch nicht beherrschen könnte, sondern wie ein Sklav schmählich behandelt würde von Furcht und Hoffnung, von Liebe und Lust, vielmehr hat sie ihm die Kraft, den Menschen zu regieren, und wenn dieser nur das Gute und das Böse recht erkennt, so wird er nichts Anderes thun können, als was die Wissenschaft befielt, da sie wohl vermögend ist, den Menschen zu beschützen gegen das Vernunftlose in ihm [3]). Und so setzt er weiter auseinander, daß man

---

1) Damit beschäftigt sich der wesentlichste Theil des Charmides v. p. 165. b. bis zu Ende; aber auch im Frühern sind schon Beziehungen darauf.

2) Pag. 199. d. *δοκεῖ οὖν σοι ἀπολείπειν ἄν τι ὁ τοιοῦτος ἀρετῆς, εἴπερ εἰδείη τά τε ἀγαθὰ πάντα καὶ παντάπασιν, ὡς γίγνεται καὶ γενήσεται καὶ γέγονε, καὶ τὰ κακὰ ὡσαύτως;*

3) Prot. p. 352. b. *δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπισήμης τοιοῦτόν τι· οὐκ ἰσχυρόν, οὐδ' ἡγεμονικόν, οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι, οὐδὲ ὡς περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπισήμης οὐ τὴν ἐπισήμην αὐτοῦ ἄρχειν, ἀλλ' ἄλλο*

nur aus Unwissenheit fehle, indem das Besiegtwerden von einer unvernünftigen Begierde nicht anders geschehe, als aus einer falschen Schätzung des Guten und des Bösen, wenn jenes für dieses oder dieses für jenes gehalten werde [1]). Damit that nun Platon wieder nur dies, daß er festhielt und weiter entwickelte die Sokratische Lehre, keiner, welcher böse, sei freiwillig böse [2]). Diesem Satze aber läuft auch ganz entsprechend zur Seite der andere Satz: nur gegen ihren Willen sei jede Seele unwissend oder in Irrthum [3]), denn die Seele strebe nach der Wahrheit als nach ihrem Gute. Durch alle diese Sätze hindurch geht die allgemeine Lehre, daß wo Wissenschaft sei, da auch Sittlichkeit, und wo Sittlichkeit, da auch Einsicht in das Wahre gefunden werde und so ist denn dem Platon das Erkennen gar nicht von dem richtigen Handeln getrennt, ja er ordnet selbst, wenn es ihm bequem ist, den Begriff des Erkennens dem Begriffe des Handelns unter [4]), so wie er auch in der erworbenen Erkenntniß das Stre-

---

τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης, ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων. κτλ.

1) Ib. 357. e. ὥστε τοῦτ' ἔστι, τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία ἡ μεγίστη. Gorg. p. 460.

2) Prot. p. 345; de leg. V. p. 731; 861 f. Tim. p. 86. d. κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς.

3) Soph. p. 228. c; de rep. II. p. 382. a; III. p. 412. e f.

4) Soph. p. 248. Man muß hier bemerken, wie die Wörter ποίημα, ποιεῖν und δρᾶν in gleicher Bedeutung gebraucht werden.

ben nach dem Guten findet [1]). In ihrer ganzen Bedeutung durchschaut man aber diese Lehre erst dann, wenn man bemerkt, wie sie mit der Ansicht des Platon von der Wissenschaft und von dem Guten überhaupt zusammenhängt. Dies vollständig aus einander zu setzen, ist hier noch nicht der Ort; jedoch wenn wir uns an den Charakter der Sokratischen Lehre überhaupt erinnern, kann so viel vorausgesetzt werden, daß dem Platon alle Wissenschaft auf das Gute gerichtet ist, indem das Wahre auch das Gute ist, und das Gute das Wahre; denn das Wissen, lehrt er, muß etwas Gutes und Schönes sein, ohne das Wissen des Guten aber würde alles Wissen nichts nützen, indem man es nicht zu gebrauchen verstände, so wie auch kein Besitz gut sein würde, ohne den Besitz des Guten [2]). Nun meint Platon, wenn der Philosoph auf die ewige und immer gleiche Ordnung des Guten, in welchem keinerlei Ungerechtigkeit, sondern alles im schönsten Schmuck und der Vernunft gemäß ist, immer blicke, so werde er auch nothwendig streben, diesem Schönen und Guten nachzuahmen und sich ihm so viel als möglich zu verähnlichen, denn unmöglich sei es, in Bewunderung und Liebe mit jemand

---

1) Phaedr. p. 237 e. *ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου.* Die *δόξα* gilt hier überhaupt für die Erkenntniß, welche durch die Vernunft erworben ist; das *ἐπίκτητος*, entgegengesetzt dem *ἔμφυτος*, bezeichnet das durch die Thätigkeit unserer Vernunft Gewonnene.

2) Charm. p. 174. a f.; Conv. p. 210 f.; de rep. VI. p. 505. a: *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα· — ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται· — εἰ δὲ μὴ ἴσμεν (sc. αὐτὴν), ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τἆλλα ἐπισαίμεθα, οἶσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθά τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ.*

zu verkehren, ohne zur Nachahmung desselben getrieben zu werden [1]). Und nun wenn wir diese Wissenschaft des Guten betrachten in ihrem Verhältniß zu dem, was sonst auch wohl Wissenschaft genannt wird, so finden wir sie als jene auffehende Wissenschaft wieder, als jene Dialektik, von welcher wir schon gesehn haben, daß sie einer jeden einzelnen Wissenschaft ihr Werk anweisen soll. Denn die andern Wissenschaften, wie die Mathematik und die Sternkunde, vergleicht Platon mit Jägern, welche schon Vorhandenes einfangen, es aber nicht zu gebrauchen verstehn; ihren Gebrauch aber müsse ihnen die Dialektik anweisen [2]); die wahre Wissenschaft daher ist ihm die, in welcher das Thun zusammenfällt mit dem Wissen, wozu das, was sie thut, uns nütze [3]).

Also die Wissenschaft schlechthin erscheint dem Platon als das reine Bewußtseyn der Vernunft von sich selbst, als die Sicherheit derselben über sich selbst, welche einer jeden einzelnen Erkenntniß ihren Werth und ihre Bedeutung gewährt, selbst einer jeden einzelnen Erkenntniß kundig und so alles Wissen zu einem Ganzen umfassend. Sie macht das Leben erst zu einem vernünftigen Leben, einem jeden, was von der Seele mit Bewußtsein vollbracht

---

1) De rep. VI. p. 500. c. *ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ὁρῶντας καὶ θεωμένους, οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κοσμῷ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. ἢ οἴει τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο;*

2) Euthyd. p. 290. b f.

3) Ib. p. 288. d. *ἡ δέ γε φιλοσοφία κτῆσις ἐπισήμης —, ἥτις ἡμᾶς ὀνήσει, — ἐν ᾗ συμπέπτωκεν ἅμα τό τε ποιεῖν καὶ τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ, ὃ ἂν ποιῇ.*

wird, seinen Zweck bestimmend, indem sie auf die höchste Wahrheit blickt, auf das wahre Gut der Seele und aller Dinge.

Diese vollendete Wissenschaft aber ist kaum zu finden, und wenn sie jemand gefunden hätte, so würde es ihm doch unmöglich sein, sie allen zu verkünden [1]). Ihr Gegenstand ist die ewige Wahrheit, das Unveränderliche, welches kein Entstehn und kein Vergehn hat, das, von welchem mit Wahrheit allein gesagt wird: Es ist [2]). Dieses ewige und unwandelbare Sein nennen wir Gott. Allein der Einsichtsvolle in dieser Wissenschaft ist auch nur einer, Gott selbst; Weisheit ist allein ein Ding Gottes, nur Philosophie kann dem Menschen angehören [3]); denn seine Wissenschaft ist immer nur im Werden, und wie Alles im Menschen nur in einer beständigen Veränderung entsteht und vergeht, bleibend aber in ihm nichts ist, als nur indem es immerwährend sich erneuert, so das Körperliche, wie das, was in der Seele ist, so ist auch seine Wissenschaft niemals dasselbe, sondern sie wird immer nur von Neuem geboren, während allein dem Göttlichen ein wahres

---

1) Tim. p. 28. c. *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

2) Ib. p. 37. e. *τῇ δὲ* (sc. *ἀϊδίῳ οὐσίᾳ*) *τὸ ἦν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει.* Ib. p. 27 d; 29 b; de rep. V. p. 479 e; Soph. p. 253. d f.

3) Parm. p. 134 c; Phaedr. p. 278 d. *τὸ μὲν σόφον* (sc. *αὐτὸν*) *καλεῖν ἔμοι γε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἤ τι τοιοῦτον μᾶλλόν γε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεσέρως ἔχοι.* Ib. p. 246 a; Phaedr. p. 65 a.

und ewiges Beharren zukommt [1]). Hiermit stellt also Platon die Idee der einen Wissenschaft für uns nur als ein Ideal auf, nach welchem die vernünftige Seele streben soll, indem sie es nicht hinlänglich und vollkommen besitzen, aber wohl fast dies Ziel erreichen könne [2]). Und hierin ist ihm sein Begriff der Philosophie gegründet; sie ist ihm nicht für die Götter, noch für den, welcher weise ist; denn da sie die Weisheit haben, so bedürfen sie nicht des Strebens nach ihr und kein Verlangen, keine Liebe wohnt denen bei, welche keines Dinges bedürftig sind; aber auch nicht für den Unverständigen ist sie, denn dies ist die schwere Last des Unverstandes, daß er sich über sich selbst betrügt und aller Weisheit beraubt, sich selbst genug zu sein scheint; sondern nur der verständige Mensch philosophirt, indem er von richtiger Meinung ausgehend, einsieht, daß er sich selbst nicht genug sei, sondern der Einsicht bedürfe in die reine und vollkommene Wissenschaft, welche das Schönste und wahrhaft Gute ist, das letzte Ziel alles vernünftigen Strebens [3]).

---

1) Conv. p. 207 e. *πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιξῆμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίγνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταὐτὸν πάσχει. ὃ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐκ τῆς ἐπιστήμης, λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος· μελετὴ δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σώζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι, ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλιπεῖν, οἷον αὐτὸ ἦν.*

2) De rep. VI. p. 505 a; de leg. VII. p. 803 c; conv. p. 211 b. f. *σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους.*

3) Conv. p. 204. a. *θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σόφος*

Diesen Unterschied zwischen dem Ideal der Wissenschaft und der menschlichen Wissenschaft muß man immer im Auge haben, wenn man nicht vielerlei Widersprüche oder Räthsel in den wissenschaftlichen Entwicklungen des Platon finden will. Wenn wir z. B. beim Platon dasselbe antreffen, was auch beim Sokrates vielen anstößig gewesen ist, daß er Uebungen und Wissenschaften außer Acht zu lassen anräth, welche den höchsten Zweck des Staats nicht im Auge haben [1]), daß er so auch von den genauern mathematischen Studien urtheilt [2]), so müssen wir nicht vergessen, daß er dabei nur die menschliche Wissenschaft vor Augen hat, wie er selbst dies anzudeuten nicht vergißt [3]). Anderswo dagegen finden wir streng genug an der Idee der einen und allgemeinen Wissenschaft festgehalten, wenn der Gedanke, von den geringern und gemeinern Arten des Seins abzusehn, um auf das Höhere und Edlere zu blicken, als ein jugendlicher Leichtsinn geschildert wird, wärend die wahre Philosophie befehle, die menschlichen Meinungen über Großes und Geringes verschmähend

---

γενέσθαι· ἔστι γὰρ· οὐδ᾽ εἴ τις ἄλλος σόφος, φιλοσοφεῖ. οὐδ᾽ αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν, οὐδ᾽ ἐπιθυμοῦσιν σόφοι γενέσθαι. αὐτὸ γὰρ τοῦτο χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν κἀγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὑτῷ εἶναι ἱκανόν. οὔκουν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι, οὗ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι. Lys. p. 218. a.

1) De leg. VI. p. 771. a.

2) Ib. VII. p. 818 f.

3) Ib. VI. p. 770. c. Er will untersuchen, *ὅπως ποτὲ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνοιτ᾽ ἂν τὴν ἀνθρώπῳ προσήκουσαν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔχων.* Cf. p. 818. a.

hend, nichts zu verachten [1]). Noch nöthiger scheint es zu sein auf den Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Wissenschaft zu sehen, wenn Platon die Wissenschaft auch den Verhältnißbegriffen zuzählt, indem die Wissenschaft überhaupt und im Einzelnen immer nur Wissenschaft von einem Seienden sei, auf welches sie sich bezieht [2]). Denn in diesem Lichte erscheint ihm die Wissenschaft nur, wenn er sie als die menschliche im Gegensatz gegen die göttliche betrachtet [3]). Dagegen wenn er auf das Ideal der Wissenschaft blickt, spricht er von einer ganz andern Weise, wie sie ist, denn die Seele, wie er sagt, in dem überhimmlichen Ort angekommen, schaut die Wissenschaft nicht wie ihr ein Werden zukommt, noch wie sie etwa eine Andere ist in einem Andern seiend von den Dingen, welche wir so nennen, sondern als Wissenschaft in dem, was wahrhaft ist [4]); und so nimmt er von ihr das Verhältniß, in welchem sie als menschliche Wissenschaft steht zu irgend einem von ihr gesonderten Sein. Die menschliche Wissenschaft hat ein Ziel außer ihr selbst, ein Seiendes, nach wel-

---

1) Parm. p. 130. d. *νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔπω σοῦ ἀντείληπται ἡ φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.*

2) Ib p. 134. a. *οὐκοῦν καὶ ἐπιστήμη, φάναι, αὐτὴ μεν ὃ ἔστιν ἐπιστήμη, τῆς ὃ ἔστιν ἀλήθεια, αὐτῆς ἂν ἐκείνης εἴη ἐπιστήμη; Πάνυ γε. Ἑκάστη δὲ αὖ τῶν ἐπιστημῶν, ἣ ἔστιν, ἑκάστου τῶν ὄντων, ὃ ἔστιν, εἴη ἂν ἐπιστήμη. ἢ οὔ; Ναί.*

3) Ib. b. f.

4) Phaedr. p. 247. d. *καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ᾗ ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα, ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ, ὅ ἔστιν ὂν ὄντως, ἐπιστήμην οὖσαν.*

chem sie strebt, die göttliche Wissenschaft dagegen ist mit dem wahrhaft Seienden eins.

Auf diesen Unterschied zu blicken, darf nun auch niemand unterlassen, welcher die Meinungen des Platon über das Verhältniß der Philosophie zu andern Arten der menschlichen Bildung untersucht. Wir haben gesehn, wie Platon eine Wissenschaft sich denkt, welche nicht nur die Aufsicht führt über alle übrige Wissenschaften, sondern auch damit sie dies könne, alle übrige Wissenschaften weiß und in sich enthält; wir haben gesehn, daß er auch das richtige Handeln durchaus abhängig macht von dem richtigen Wissen. Nun ist es wohl auf keine Weise denkbar, daß neben dieser Wissenschaft noch irgend ein anderes gesundes Bewußtsein bestehen könne. Dies ist auch dem Platon so sicher, daß er die Wörter Wissenschaft und Vernunft oder Geist in ganz gleichem Sinne gebraucht, selbst da, wo er Wissenschaft und Meinung einander entgegensetzt [1]), und deswegen ist ihm auch die Dialektik die Wissenschaft, welche überhaupt alle Begriffe, wie sie von einander gesondert und mit einander verbunden werden müssen, erkennt [2]), und zu ihrem Gegenstande das Seiende überhaupt hat [3]); sie erscheint ihm als die Wissenschaft, welche von der Idee des Guten geleitet, Alles anordnet, über Alles Rede und Antwort geben kann und nicht nur über das Denken herrscht, sondern sogar über die richtige Bezeichnung des Denkens durch das Wort [4]). Auf dieses Ideal der Wis-

---

1) Tim. p. 51. d; de rep. VI. p. 511. d.

2) Phaedr. p. 266. b.; Soph. p. 253. d.

3) Soph. p. 254. a.

4) Crat. p. 190. e f.

senschaft blickend, will Platon allen übrigen Künsten und Erkenntnissen, sollten sie auch so genau sein, wie die Mathematik und ihre Anwendung auf die Astronomie und Musik, nicht einmal den Namen der Wissenschaften zugestehn [1]). Wenn aber auch weiter zugestanden wird, daß nicht diese Wissenschaft selbst, sondern nur die Liebe und das Streben nach ihr dem Menschen zukommen könne, so ist doch noch immer nicht wohl zu sagen, was an solchen menschlichen Bestrebungen, die nicht in der Liebe zu ihr geschehn, Gesundes sein könne. Wenn wir besonders auf das Wissenschaftliche sehen, so kann wohl Platon kein Denken setzen, welches richtig und gut sein sollte, ohne das Ziel aller wissenschaftlichen Bestrebungen vor Augen zu haben. Daher finden wir auch, daß er ohne Scheu von der Philosophie und von der Wißbegier in gleicher Bedeutung spricht [2]), offenbar in der Meinung, daß ein jedes wahre Begehren der Erkenntniß ein philosophisches Streben sei, und eben deswegen ordnet er auch die Seele, welche nach dem Schönen strebt oder nach einer Musenkunst und von reiner Liebe erfüllt ist, in dieselbe Ordnung ein, in welcher auch die philosophische Seele ihre Stelle hat [3]).

Wenn nun Platon in allen diesen Vorstellungsweisen jedes reine Bestreben der Seele auf Philosophie zurückführte, so hatte er dabei, wie gesagt, nur das Ideal der

---

1) De rep. VII. p. 533. d.

2) Lys. p. 213. d; de rep. II. p. 376. b. *τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν.* Phaed. p. 82. b. c. not. Heind.

3) Phaedr. p. 248. d.

Wissenschaft vor Augen und die Art, wie wir um dasselbe uns bemühen sollen. Allein von der andern Seite blieb ihm auch nicht verborgen, wie die Bedürftigkeit der menschlichen Natur beschaffen ist und wie sie uns mancherlei Sonderungen und Eintheilungen zu machen anräth, welche nicht im Wesen des Gegenstandes gegründet sind, sondern nur in unsern Verhältnissen zu ihm. Denn fast kein Mensch kann zwei Wissenschaften oder Künste bis zur Genauigkeit in sich ausbilden [1]) und doch bedürfen wir nicht nur der philosophischen Kunst, welche allein dem freien Menschen anständig ist, sondern auch der unreinen Künste, welche mehr durch Uebung und mechanische Fertigkeit, als durch Wissenschaft getrieben werden [2]). Und wenn dies Platon bemerkte, so konnte er sich auch nicht verhehlen, daß gewissermaaßen, weil nemlich der Mensch seinem vernünftigen Wesen nicht allein folgt, sondern auch seinen thierischen Bedürfnissen zu gehorchen gezwungen ist, neben den wahrhaft philosophischen Bestrebungen auch andere lobenswerthe Geistesübungen gefunden werden könnten, lobenswerth zwar nicht als etwas Schönes, aber doch als etwas Nothwendiges.

In dieser Rücksicht finden wir nun beim Platon manche Eintheilungen, welche der Philosophie andere Wissenschaften und andere menschliche Bestrebungen zur Seite setzen, wenn auch nicht als gleichen Werthes, so doch als solche, welche von Bedeutung für das menschliche Leben sind. So unterscheidet Platon die philosophische Wissen-

---

1) De leg. VIII. p. 846. d.

2) Phil. p. 62. a f.

schaft von der nicht philosophischen, welcher er doch aber als einer Wissenschaft nicht allen Werth abspricht [1]); so kennt er eine doppelte Meßkunst, von welcher die eine Großes gegen Kleines, Langes gegen Kurzes und so ein jedes gegen sein Gegentheil abmißt, die andere aber jedes gegen das, was richtiges Maaß hat und was sein soll [2]), in welcher letztern ein jeder die Philosophie wiedererkennt; so setzt er den Musenkünsten, welchen die Philosophie angehört [3]), die Gymnastik entgegen, nicht als wenn diese richtig und im höchsten Sinne geübt von jener trennbar wäre, aber doch als zwei unterscheidbare Künste sie betrachtend [4]), so kennt er endlich auch eine Trennung zwischen solchen Künsten, welche sich auf das handelnde Leben beziehn, und solchen, welche von der Ausübung fern nur ein Erkennen uns gewähren [5]) und den Philosophen schildert er wohl sogar als einen Mann, welcher zu den Geschäften des gewöhnlichen Lebens gar kein Geschick habe, weil er auf

---

1) Ib. p. 56. a f. Es entgeht mir nicht, daß in dieser Stelle das *φιλοσοφεῖν* in weiterm Sinne genommen wird, aber auch so ist es genügend, das im Text Gesagte zu beweisen, wenn man die Stelle in ihrem Zusammenhang nimmt.

2) Polit. p. 284. e.

3) *φιλοσοφία* wird als die *μεγίστη μουσικὴ* der *δημώδης μουσικὴ* entgegensetzt (Phaed. p. 61. a). Sonst heißt sie auch die *ἀληθινὴ μουσική*. De rep. VIII. p. 548. b.

4) De rep. III. besonders p. 410. Die Verbindung beider Künste in der philosophischen Musenkunst wird ausgesprochen p. 412. a. *τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῇ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα, τοῦτον ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον.* Cf. Laches p. 188. c.

5) Polit. p. 258. d.

höhere Dinge gerichtet, das Geringere nicht achte [1]), und meint, ein solcher werde nur ungern sich zu den Staatsgeschäften bequemen [2]). Allein wenn man genauer den Sinn dieser Stellen prüft, so wird man in ihnen auf der einen Seite nur den Ausdruck der Verachtung finden, welche im Platon sehr stark ist gegen die niedern Künste der damaligen politischen Uebung, indem er nicht mit Unrecht der Meinung sein mochte, daß zur Verwaltung eines gänzlich verderbten Staatswesens kein reiner Sinn sich verstehen könne [3]), von der andern Seite aber stellt er sich hierbei den Philosophen in seinem höchsten Grade vor, wie er schon ganz abgeschieden ist von den irdischen Dingen, in einem Grade, in welchem er ihn wohl selbst unter den Menschen nicht suchen mochte. Dagegen drücken gewiß die Stellen seine Meinung vollständiger aus, in welchen er den Philosophen als einen Menschen darstellt, welcher zu allen Erkenntnissen und Thätigkeiten des Lebens geschickter ist, als ein jeder Andere, und welchem daher mit dem größesten Rechte die Verwaltung des Staates übertragen werden sollte [4]).

In allen diesen Unterscheidungen ist es nun aber doch wohl klar, daß Platon nützliche und gute Entwicklungen in der menschlichen Seele annahm, welche von dem philosophischen Bewußtsein sich fern halten. Um aber das

---

1) Theaet. p. 172. c. f.

2) De rep. VII. p. 519. d; 540. b. *οὐχ ὡς καλόν τι, ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον.*

3) Cf. Gorg. p. 486. a. f.

4) De rep. VI. in.

Verhältniß solcher Entwicklungen und Bestrebungen zur Philosophie zu bestimmen, müssen wir in die Platonische Lehre von den verschiedenen Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes eingehn, so weit sie sich auf die Philosophie beziehn. Platon's Ansicht über sie richtet sich auf gleiche Weise auf das Handeln, wie auf das Erkennen. In Beziehung auf das Erste bemerkt er, daß im menschlichen Leben das Meiste, was richtig ausgeführt wird, doch nur von solchen ausgeht, welche nicht Rechenschaft oder Unterricht über ihre Kunst zu geben wissen, so daß es also nicht aus Wissenschaft geschieht, sondern nur aus richtiger Meinung [1]). Die richtig Meinenden nun vergleicht er mit Wahrsagern und Dichtern, welche in der Begeisterung viel Treffliches aussprechen, ohne doch Wissenschaft davon zu haben, ja er nennt sie göttliche und von Gott getriebene Männer, so daß auch die Tugend, welche ihnen beiwohnt, als göttliches Geschenk erscheint, ohne wahres vernünftiges Bewußtsein von ihnen besessen [2]). Oft spricht er von einem göttlichen Enthusiasmus der Dichter und der Wahrsager, von einem Wahnsinn der Musen, ohne welchen kein Dichter sein könne und welchen er nicht als ein Werk der

---

1) Meno. p. 96. d f.

2) Ib. p. 99. d. *ὀρθῶς ἂν οὖν καλοῖμεν θείους τε, οὓς νῦν δὴ ἐλέγομεν, χρησμῳδοὺς καὶ μάντεις καὶ τοὺς ποιητικοὺς ἅπαντας· καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαῖμεν ἂν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν καθορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες, ὧν λέγουσι. — ἀρετὴ ἂν εἴη — θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένῃ, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται.* Anspielungen auf diese Lehre finden sich Pol. p. 269. d; 270. a.; 273. b. f.; de leg. IV, p. 708. e. f.

Vernunft, sondern der Natur betrachtet [1]). Daß er nun alle diese Zustände unbedingt gelobt habe, soll keineswe-ges gesagt werden; vielmehr ist sein Lob oft nur ironisch. Es ist bekannt genug, daß er die Dichter aus seinem Staate verbannte und auch sonst nicht sehr mild über sie urtheilte; auch kann angeführt werden, daß er ohne alle Beschränkung sagte, kein Wahnsinniger sei den Göttern freund [2]) und keiner, welcher seiner Vernunft Herr ist, ge-lange zur wahren Weissagung [3]), ja daß er den Wahn-sinn schlechthin eine Krankheit der Seele und eine Art Ver-nunftlosigkeit nannte [4]), und in allen diesen, Tadel bezeich-nenden Ausdrücken kehrt immer der Vorwurf wieder, daß Begeisterung und Wahnsinn und auch richtige Meinung die wahre Einsicht und Besonnenheit über sich selbst nicht besitzen [5]). Nun ist ihm aber eben dies, ganz wie dem Sokrates, das Höchste, von sich selbst zu wissen und die wahre Philosophie die Erkenntniß seiner selbst, und des-wegen darf er denn wohl sagen, der welcher aus Mei-nung richtig handelt, sei gegen den gehalten, welcher mit Wissenschaft thut, was er thut, wie ein Schatten zur Wahrheit [6]). Aber alles dies kann uns doch nicht abhal-

---

1) Der Kürze wegen verweise ich auf Nitzsch prol. in Platon. Ionem. c. 4.

2) De rep. II. p. 382. e.

3) Tim. p. 71. e.

4) Ib. p. 86. b.

5) Die Epinomis kennt jedoch eine Verbindung des *θεῖον* mit dem *σῶφρον* (p. 992. c.); so wie Platon (de rep. X. p. 598 e.) eine Verbindung des Dichters mit dem Wissen.

6) Meno p. 99. e.

ten, in ihm eine ähnliche Gesinnung über die göttlichen Eingebungen zu finden, wie sie im Sokrates herschte. Denn es ist in allem dem Tadel nicht ausgesprochen, daß die wahre Begeisterung und die richtige Meinung vom menschlichen Standpunkte aus nicht für etwas Gutes gehalten werden dürften. Platon unterscheidet zwei Arten des Unbewußtseins, eine linke und eine rechte, wie er sie nennt, von welchen diese eine göttliche Begeisterung ist und zur wahren Liebe des Schönen führt, so wie sie auch den Menschen Ursprung alles Trefflichen wird [1]), und wenn das ruhige Bewußtsein [2]) dem Wahnsinn entgegengesetzt wird, so kann man es auch nur in einer solchen Doppelheit nehmen, daß es nehmlich bald das ruhige Bewußtsein des Weisen bedeute, bald das ruhige Bewußtsein dessen, welcher in seiner Unwissenheit über sich selbst von der Liebe zur Weisheit gar nicht bewegt wird. Den Ursprung alles Trefflichen in einem bewegten Gemüthe zu suchen, lag dem Platon nahe, da die Philosophie selbst ihren Namen von der Liebe hat, nicht von der Liebe, welche an irgend einem einzelnen Schönen haftet, es sinnlich begehrend, sondern von der, welche nach dem Schönen und Guten überhaupt verlangt, wie es in Werken und Gesetzen und Wissenschaften ist, als ein Schönes einer Wis-

---

1) Phaedr. p. 265. e; cf. p. 244. a f.

2) *σωφροσύνη*. In diesem Sinne wird das Wort gebraucht, wenn gesagt wird *πρὸ τοῦ κεκινημένου τὸν σώφρονα*. Phaed. p. 245. b. Ich erinnere hierbei ein für allemal, daß es unmöglich ist, dasselbe Platonische Wort immer durch dasselbe deutsche Wort wiederzugeben.

senschaft [1]). Die Liebe aber strebt nach dem, dessen sie bedürftig ist, und treibt die Seele zu Thaten, durch welche sie dessen theilhaftig werden kann, was sie bedarf und deswegen begehrt [2]). Ist sie nun Liebe zum wahrhaft Schönen und Guten und also des Schönen und Guten bedürftig, so ist sie deswegen noch nicht böse und häßlich; denn es giebt ein Mittleres zwischen dem Guten und Bösen, dem Schönen und dem Häßlichen, so wie es auch ein Mittleres giebt zwischen der Weisheit und dem Unverstande, die richtige Meinung [3]). Die richtige Meinung nemlich weiß nicht von sich Rechenschaft zu geben und kann daher nicht Wissenschaft sein, sie trifft aber doch das Wahre und dies, was ihr mit der Wissenschaft gemein ist, unterscheidet sie vom Unverstande [4]). Aus ihr allein kann der Ursprung der Philosophie in der menschlichen Seele erklärt werden, indem so wie mit der Wissenschaft das Wissen

---

1) Conv. p. 210. a. *δεῖ γὰρ τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα· — — μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι· — — ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν, καὶ τοῦτ᾽ ἰδεῖν, ὅτι πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυγγενές ἐξι, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι. μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπισήμας ἀγαγεῖν· — — ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπισήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐξι καλοῦ τοιοῦδε.*

2) Ib. p. 200. a f.

3) Ib. p. 201. a f.

4) Ib. p. 202. a. *τὰ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶθ᾽, ὅτι οὔτε ἐπίσασθαί ἐξιν (ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπισήμη;), οὔτε ἀμαθία (τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία;); ἔξι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.*

vom Wissen, so mit dem Unverstande die Unwissenheit über die Unwissenheit verbunden ist und daher dem Unverständigen das Streben nach dem Wissen fehlt, also allein derjenige nach der Wissenschaft Verlangen tragen kann, welcher sie nicht hat, aber auch weiß, daß er sie nicht hat, und also in der Mitte steht zwischen dem Wissenden und dem Unwissenden [1]). Deswegen empfielt auch Platon, der Lehre des Sokrates getreu, die Seele zuerst von der falschen Meinung zu reinigen und zur Einsicht zu bringen über ihre eigene Unwissenheit, damit ihr nur das Verlangen eingepflanzt werde nach der wahren Wissenschaft [2]); aus der falschen Meinung aber geht die Seele über in die richtige Meinung, indem sie ihr Verhältniß zur Wissenschaft erkennt und die Unsicherheit, mit welcher die richtige Meinung gesetzt ist, ihr nicht erlaubt, sie für Wissenschaft zu halten. Von demselben Gehalte ist auch der Gedanke, das es keinen andern Anfang der Philosophie gebe, als die Verwunderung [3]), die Verwunderung nemlich über das Ungewisse, über das Schwankende der richtigen Meinungen, besonders wenn sie unter einander in Widerspruch zu sein scheinen [4]).

Jedoch bei allen diesen Ansichten ist es klar, daß

---

1) Ib. p. 204. a. *Τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοί, μήτε οἱ ἀμαθεῖς; Δῆλον δή, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν καὶ ὁ ἔρως.* Cf. Soph. p. 230. a.

2) Soph. p. 230. b.

3) Theaet. p. 155. d. *μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.*

4) De rep. VII. p. 523. b. f.

Platon nur insofern richtige Bestrebungen oder Ausbildungen in der menschlichen Seele zuließ, als solche schon einen Keim der Philosophie in sich tragen oder zur Philosophie zu führen geeignet sind, und wenn er sie in diesem Lichte erblickte, so konnte er sie auch wohl mit Recht zur Philosophie selbst, im weitesten Sinne genommen, zählen. Indem er die Philosophie als die höchste Ausbildung des menschlichen Bewußtseins betrachtet, sieht er die übrigen gesunden Bestrebungen der menschlichen Seele ohne Ausnahme als Vorübungen für die Philosophie oder als Erziehungsmittel zur Philosophie an [1]). Er bemerkt sehr richtig, wie der Mensch aus einem Zustande des Bewußtseins, in welchem das Sinnliche das Uebergewicht hat, sich herausbildet und so läßt er in einer schon angeführten Stelle die richtige Anleitung zur Philosophie von der Betrachtung und der Liebe der sinnlichen Schönheit in einzelnen Körpern beginnen, dann aufsteigen zu der Betrachtung der körperlichen Schönheit überhaupt, von wo aus sie wieder zu der Seelenschönheit führen soll, die körperliche Schönheit gering zu achten lehrend; und zwar zuerst soll der Schönheitsinn, auf das Geistige gerichtet, sich üben an der Betrachtung der Schönheit einer einzelnen Seele, in Gemeinschaft mit ihr schöne Gedanken erzeugend, hierdurch aber gewendet werden auf die Beschäftigungen der Menschen überhaupt und auf ihre Gesetze, von deren Schön-

---

1) So werden Gedichte und Werke *τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὑρετικοὶ εἶναι*, conv. p. 209 a., noch mehr aber Gesetze, wie die des Lykurgos und Solon, ib. d. e., aber auch die handwerksmäßigen Künste, Phil. p. 55. c, als Vorstufen der Philosophie betrachtet.

heit er endlich aufsteigen soll zu der Schönheit der Wissenschaften, deren Gesammtheit und Einheit betrachtend, bis zuletzt die Seele in die eine Wissenschaft des einen und ewigen Schönen sich versenken werde [1]). So will Plato von dem Sinnlichen und dem Einzelnen die Seele aufziehen zum Geistigen und Allgemeinen.

Nun mußte er aber, wenn er in der richtigen Meinung einen Durchgangspunkt zur Philosophie sah, auch angeben, worin die Nöthigung liege, aus der richtigen Meinung herauszugehn. Zu diesem Zwecke unterscheidet er zwei Arten der Meinung, von welchen die eine das, was sie betrifft, schon hinlänglich beurtheilt, die andere aber nicht [2]). Dies Letztere findet statt, wenn von der Meinung Entgegengesetztes über ein und dasselbe ausgesagt wird, Weiches und Hartes, Dichtes und Dünnes u. s. w.; alsdann wird sie gezwungen zu unterscheiden Eins von dem Andern und somit Zweies zu setzen, aber doch auch wieder Eins, indem Dasselbe der entgegengesetzten Bestimmungen theilhaftig ist. Dadurch wird die Seele zu der Untersuchung geführt, was wohl das Eins an sich ist [3]), einer Untersuchung, welche der Arithmetik angehört, welche

---

1) Conv. p. 210.

2) De rep. VII. p. 523. a f.

3) Ib. p. 524. d. *εἰ μὲν γὰρ ἱκανῶς αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὁρᾶται ἢ ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει λαμβάνεται τὸ ἕν, οὐκ ἂν ὁλκὸν εἴη ἐπὶ τὴν οὐσίαν· — εἰ δ' ἀεί τι αὐτῷ ὁρᾶται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἕν ἢ καὶ τοὐναντίον φαίνεσθαι, τοῦ ἐπικρινοῦντος δὴ δέοι ἂν ἤδη καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν κινοῦσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν καὶ ἀνερωτᾶν, τί ποτ' ἔστιν αὐτὸ τὸ ἕν.*

aber auch zur Philosophie leitet, indem sie von den veränderlichen Bestimmungen aus auf das Ewige der Wahrheit blicken lehrt. In demselben Sinne werden auch die übrigen mathematischen Wissenschaften, Geometrie und Stereometrie, so wie Astronomie und Musik, soweit sie in dem reinen Gedanken gegründet, unveränderlicher Wahrheit fähig sind, als Bildungsmittel der Seele für die Philosophie betrachtet [1]). So steht ihm die Mathematik in der Mitte zwischen der richtigen Meinung und der Philosophie und erscheint ihm als eine nothwendige Stufe der Erkenntniß, ohne welche niemand zur Philosophie gelangen könne [2]). Aber sie ist nicht selbst Philosophie, denn sie geht von Voraussetzung ihrer Begriffe aus, als welche allen offenbar wären, keine Rechenschaft über diese Begriffe gebend, ein Verfahren, welches der reinen Wissenschaft nicht erlaubt ist; sie bedient sich auch zu ihren Beweisen veranschaulichender Bilder, obgleich nicht von diesen ihre Rede ist, sondern von dem, was nur durch den Verstand gesehn wird [3]). Deswegen will sie auch Platon im strengen Sinne nicht Wissenschaft genannt wissen, sondern einen eigenen Namen für sie ausbildend, nennt er sie Erkenntniß (*διάνοια*), welche klarer sei, als die Meinung, dunkler aber als Wissenschaft [4]).

Hier möchte es nun scheinen, als wenn Platon durch

---

1) Ib. p. 526. c.

2) Vrgl. Phil. p. 55 f.; de rep. V. p. 475. b; VII. p. 536. d.

3) De rep. VI. p. 510. b f.; cf. Euthyd. p. 290. b.

4) De rep. VII. p. 533. d. Uebrigens wird auch dieser Name von Platon nicht festgehalten, so bedeutet die *ἀληθὴς διάνοια* schlechthin die Weisheit. Theaet. p. 70. b.

Ausschließung der auf Erfahrung gegründeten, der Meinung angehörigen und auch der mathematischen Erkenntnisse ein abgeschlossenes Gebiet der Wissenschaft für die Philosophie sich habe bestimmen wollen. Aber bei genauerer Betrachtung dürfte auch dies wieder verschwinden. Zwar kann nicht geleugnet werden, daß er Manches als außerhalb des philosophischen Wissens liegend erblickt, es den Meinungen der Menschen von den Bildern und Erscheinungen (εἰκασία) oder auch den Bestimmungen der Mathematik überlassend; allein immer nur in der gewöhnlich sehr bestimmt ausgesprochenen Ueberzeugung, daß nur der Rücksicht auf menschliches Unvermögen dies nachzugeben sei. Dagegen finden wir sehr augenscheinliche Andeutungen, daß nach seiner Meinung die Philosophie alle Erkenntnisse zu durchdringen bestimmt sei. Zuerst wird dies wohl von der Mathematik kaum bezweifelt werden, da ihre Unvollkommenheit von Platon nur darin gesucht wird, daß sie von vorausgesetzten Begriffen ausgehe und das nur durch die Vernunft Denkbare in sinnlichen Bildern darzustellen scheine. Denn diese Unvollkommenheit der Mathematik kann doch aufgehoben werden, indem theils die Bilder für das erkannt werden, was sie sind, theils von den Voraussetzungen weiter fortgeschritten wird zur Rechenschaft über sie und zur Darlegung ihres Grundes, worin ja Platon selbst das Verfahren der Philosophie findet [1]). Und wenn nun von den mathematischen und andern Erfindungen gesagt wird, jeder Verständige übergebe sie dem Dialektiker zum richtigen Gebrauch [2]), so kann man

---

1) Phaed. p. 101. d; de rep. VI. p. 510. b; 511. b.

2) Euthyd. p. 290. c.

darin wohl nichts Anderes finden, als nur die Andeutung, daß die Philosophie die mathematischen Lehren in sich aufnehmen und zur völligen Einsicht ausbilden müsse. Tritt man aber von diesen Betrachtungen aus zu andern weniger deutlichen Stellen der Platonischen Gespräche, so wird uns klar, daß Platon ein Inwohnen der mathematischen Begriffe in der Philosophie annahm. Zuweilen nemlich finden wir, daß er beiläufig oder auch in der Untersuchung über die mathematischen Wissenschaften selbst durch die Stellung, welche er den mathematischen Begriffen im Verhältniß zur Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge anweist, auf eine höhere Erkenntniß und philosophische Auffassung eben dieser Begriffe anspielt. So wenn er von dem Kreis und der Kugel spricht, wie sie an und für sich göttlich sind und eine reine Erkenntniß gewähren [1]), oder wenn er von der Größe und Kleinheit, von der Einheit und Zweiheit an und für sich und der Idee nach handelt [2]), wenn er Zahlen und Ideen neben einander setzt [3]), oder wenn er fordert, man solle zum Schauen der Natur der Zahlen selbst gelangen [4]) und eine Einheit denken, welche in sich durchaus keinen Theil hat und nicht geschnitten werden kann [5]), oder wenn er endlich eine Astronomie sich denkt, welche die Erkenntniß gewähren soll von der wahr-

---

1) Phil. p. 62. a. *κύκλου μὲν καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας τὸν λόγον ἔχων* parallel mit *φρονῶν αὐτῆς περὶ δικαιοσύνης.*

2) Phaed. p. 100. b. f.

3) Tim. p. 53. b.

4) De rep. VII. p. 525. c.

5) Ib. d f.

wahrhaft wirklichen Schnelligkeit und Langsamkeit in der wahren Zahl und in allen den wahren Figuren [1]). Doch Spuren ähnlicher Art führen noch weiter; auch in den sinnlichen Vorstellungen, welche sonst der Meinung zugerechnet werden, sucht Platon noch etwas, was einer rein vernünftigen Erkenntniß zugänglich ist und so Theil nehmen darf an der wahren Philosophie. Nemlich er sucht auch das Wesen an und für sich und die Idee des Warmen und Kalten [2]), der Bewegung und der Ruhe [3]), des Feuers und der übrigen Elemente [4]), welches ganz seinem Grundsatze gemäß ist, daß auch nicht das Kleinste von Philosophen verachtet zu werden verdiene, aber freilich auch nicht so ausgelegt werden darf, als wenn er gemeint hätte, das Sinnliche schlechthin sei einer Begriffsbestimmung an sich fähig, sondern nur den Ausdruck dafür enthält, daß auch für die sinnlichen Vorstellungen ein entsprechender letzter Grund gesucht werden müsse.

So finden wir in dem Platonischen Begriffe von der Philosophie überall wieder die Beziehung alles Denkens auf die allgemeine Wissenschaft, welche, wenn sie vollendet wäre, die Wahrheit aller Gedanken, ja alles seiner selbst bewußten Lebens umfassen würde. Zuweilen zwar giebt Platon etwas besonderes als den Gegenstand der Philosophie an, nemlich, daß sie zu erkennen strebe, was der Mensch ist und was dieser Art der Natur zukommt, von

---

1) Ib. p. 529. c.
2) Phaed. p. 103. d.
3) Parm. p. 129. d.
4) Tim. p. 51. b f.

den übrigen Verschiedenes zu thun und zu leiden [1]); aber jeder wird solcherlei Aeußerungen auf das richtige Verständniß sich zurückzuführen wissen, wenn er bemerkt, daß dem Platon das Wichtigste im Menschen die Seele ist, von der Seele aber gesagt wird, daß sie nicht richtig erkannt werden könne, ohne die Erkenntniß der ganzen Natur [2]). Platon erkennt zwar an, daß in der Unvollkommenheit des menschlichen Lebens unterschieden werden müsse zwischen Handeln und Wissen, zwischen dem, was mit der Idee der vollkommenen Wissenschaft in uns zur reinen Erkenntniß ausgebildet worden ist, und zwischen dem, was noch der schwankenden Meinung anheim fällt, oder den einzelnen Wissenschaften, die noch nicht ihren letzten genügenden Grund und ihre Vereinigung in der allgemeinen Wissenschaft gefunden haben; aber er ist weit davon entfernt, diese Unterscheidungen als solche zu setzen, welche bestehen sollen, sondern nur eben in dem Flusse des menschlichen Lebens gelten sie ihm, und er erkennt ein Ziel an, welches von diesen Trennungen frei ist und das Forschen zur endlichen Ruhe führt [3]), auf welches denn auch das ganze Bestreben des Menschen im Handeln und Denken, seine ganze Liebe sich richten soll. Und dieses Ziel ist ihm die Dialektik, d. h. die vollkommene Wissenschaft, welche die Bestimmung eines jeden Begriffes und einer jeden Art weiß; nur um zu ihr zu führen sind selbst die Wissenschaften, welche

---

1) Theaet. p. 174. b.

2) Phaed. p. 270. c.

3) De rep. VII. p. 532 e. *οἱ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας.*

Platon am meisten achtet, die mathematischen, etwas werth; führen sie nicht zu ihr, verkennend ihre eigene Einheit nnd Verbindung unter einander, so sind sie unnütz [1]).

Nachdem wir so den Begriff der Philosophie, so wie er sich beim Platon zeigt, bestimmt haben, frägt es sich, ob er der Philosophie mehrere Theile gegeben und wie er sie abgetheilt habe. Daß er mehrere Theile der Philosophie annahm, ist nicht zu bezweifeln, da er auf das Bestimmteste die Frage nach den Arten, welche die Philosophie theilen, aufstellt, ohne sie jedoch in der Reihe der Untersuchungen in welcher er sich eben befindet, beantworten zu wollen [2]). Da er sich nun auch in seinen Gesprächen überhaupt über die Eintheilung der Philosophie nicht genau und entschieden erklärt hat, so sind verschiedene Meinungen entstanden über die Art seiner Eintheilung. Einige haben aus einzelnen Aeußerungen geschlossen, Platon habe zwei Theile der Philosophie, den theoretischen und den praktischen, unterschieden [3]), wofür zwar eine schon ange-

---

1) De rep. VII. 531. c. Von den Wissenschaften der *διάνοια* wird gesagt: *οἶμαι δέ γε καὶ ἡ τούτων πάντων, ὧν διεληλύθαμεν, μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκηται καὶ ξυγγένειαν καὶ συλλογισθῇ ταῦτα, ᾗ ἐξὶν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν, εἰς ἃ βουλόμεθα, τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόνητα πονεῖσθαι· εἰ δὲ μή, ἀνόνητα.*

2) De rep. VII. p. 532. e.

3) S. Krug's Gesch. der Phil. alter Zeit S. 209 der ersten Ausg.; damit stimmt im Wesentlichen überein Reinhold Handbuch der allg. Gesch. der Phil. 1. Bd. S. 193. Davon verschieden ist die Eintheilung der Wissenschaft in das *πρακτικόν*, *ποιητικόν* und *θεωρητικόν*. Diog. L. III, 84; cf. Polit. p. 258. e.; Soph. p. 219. b.

führte Eintheilung der Wissenschaften in die auf das Handeln gerichteten und in die bloß erkennenden [1]) angeführt werden könnte, wogegen aber alles das spricht, was früher über die Platonische Einheit des Denkens und des Thuns erinnert worden ist, und besonders die Art, wie die Dialektik als die Wissenschaft ihm erscheint, welche alles Denken umfaßt und zugleich die Erkenntniß dessen uns gewährt, wozu die übrigen Erkenntnisse uns gut sind. Eine andere Eintheilung, welche man dem Platon zugeschrieben hat, wird vielleicht bei solchen Beifall finden, die bei der Betrachtung der alten Philosophie sich gewisser neuern Begriffsverknüpfungen nicht leicht entschlagen können, nemlich die Eintheilung in die Philosophie des Schönen, des Guten und des Wahren, welche mit der Eintheilung der Seele in das Gefühls-, das Begehrungs- und das Erkenntniß-Vermögen übereinzustimmen scheinen möchte [2]). Allein schon die Trennung des Guten und des Wahren muß nach unsern frühern Bemerkungen als mislich sich darstellen, noch mehr aber dürfte die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Schönen gegen den Sinn des Platon sein, da ihm vielmehr das Gute und das Schöne immer in unzertrennlicher Verbindung erscheint nach alterthümlicher Denkweise und nirgends in seinen Gesprächen eine feste Bestimmung gesucht wird, durch welche beide von einander gesondert werden könnten. Bei den Alten finden wir eine andere Eintheilung der Platonischen Phi-

---

1) Polit. l. l.

2) Van Heusde initia philosophiae Platonicae. 1827. ps. I. p. 71.

losophie in die Wissenschaft, welche sich mit der Natur des All oder mit den göttlichen Dingen beschäftige, in die Philosophie über die menschlichen Dinge und in die Logik [1]), aber theils über die Stellung dieser drei Zweige der Philosophie zu einander, theils über die Möglichkeit ihrer Sonderung von einander möchten sehr erhebliche Zweifel vorgebracht werden können. Die Logik wird in dem letzten Ort nach den beiden übrigen Wissenschaften, welche schon alles Philosophische zu umfassen scheinen, wohl schwerlich ihre Stellen behaupten können, da man gar nicht sieht, was sie noch leisten könne, nachdem die übrigen Wissenschaften vollendet sind, wenn sie nicht etwa bloß verneinenden Gebrauchs sein soll, die Irrthümer und Anfechtungen der Gegner abzuweisen. Doch dies ist der Platonischen Denkart durchaus fremd. Nun hat aber die Logik in dieser Abtheilung nicht bloß zufällig ihre Stellung am letzten Orte; denn es wird ausdrücklich angemerkt, daß Platon der Meinung gewesen sei, es könne das Menschliche nicht früher erkannt werden, ehe nicht das Göttliche erblickt worden sei [2]). Aber auch dieser Gedanke, welcher die Stellung und Sonderung der beiden ersten Theile bewirkt hat, ist nur halb Platonisch, obgleich er sich an Platonische Aeußerungen anschließt; denn Platons Meinung ist es eben so sehr, daß die menschlichen Dinge erst in der göttlichen Er-

---

1) Aristocles ap. Euseb. pr. ev. XI, 3.

2) L. l. *ἠξίου γὰρ μὴ δύνασθαι τὰ ἀνθρώπινα κατιδεῖν ἡμᾶς, εἰ μὴ τὰ θεῖα πρότερον ὀφθείη.*

kenntniß ihre wahre Bedeutung finden, als daß die göttlichen Dinge von uns nur erkannt werden können, indem wir vom menschlichen Standpunkte zu ihnen aufsteigen [1]), so daß mithin nach Platonischer Ansicht die göttliche Wissenschaft gar nicht von der menschlichen trennbar sein dürfte. Zuletzt können wir auch nicht unbemerkt lassen, welchen unreinen Schnitt man dem Platon Schuld giebt, wenn man ihn das Menschliche von dem Göttlichen abschneiden läßt, ohne daß in jenem das Logische mit enthalten sein sollte [2]).

Erscheinen uns nun alle diese Abtheilungen der Philosophie der Platonischen Lehre nicht gemäß, so drängt sich uns dagegen eine andere auf, welche in den Zeugnissen der Alten einige Haltung findet, noch mehr aber aus der Anordnung der größern Untersuchungen in den Werken des Platon hervorleuchtet. Einige der Alten sagen, Platon habe zuerst die bei den frühern Philosophen zerstreuten Glieder der Philosophie in ein Ganzes vereinigt und so drei Theile der Philosophie erhalten, die Logik, die Physik und die Ethik [3]), Andere dagegen, und diese scheinen genauer an das Ueberlieferte sich zu halten, geben an, Platon habe

---

1) Phaed. p. 101. d.; de rep. VI. p. 510. b. f. Daß in diesen Stellen das *ἱκανὸν* und die *ἀρχὴ ἀνυπόθετος* das Göttliche, das ihnen Entgegengesetzte aber das Menschliche bezeichnet, bedarf wohl keines Beweises.

2) Nach jener Eintheilung soll nemlich die Wissenschaft vom Menschlichen nur die Politik umfassen, was aber ganz willkürlich ist.

3) Cic. acad. I, 5; Atticus ap. Euseb. pr. ev. XI, 2; Apulej. de doctr. Plat. I. init.

zwar die Unterscheidung dieser Theile der Philosophie dem Vermögen nach gehabt, aber doch nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen, seine Schüler aber, Xenokrates und Aristoteles, hätten diese Eintheilung ausdrücklich anerkannt [1]). Man kann dieser Meinung gewissermaaßen beistimmen, doch ist ihr Ausdruck allerdings ungenau und verlangt zum richtigen Verständniß eine nähere Bestimmung.

Am wichtigsten dürfte die Frage sein, was unter einem jeden der drei angegebenen Theile zu verstehen sei. Ueber den Begriff der Ethik im Platonischen Sinne kann nicht leicht ein Zweifel sein; denn Platons Untersuchungen über die Sittlichkeit sind so genau mit den Untersuchungen über den Staat verbunden, daß niemand ungestraft versuchen wird, beide von einander zu trennen, und wir dürfen es daher wohl als entschieden setzen, daß seine Ethik auch die Politik mit in sich umfaßt haben müsse. Auch der Begriff der Platonischen Physik scheint ziemlich sicher zu stehn; nur muß man sich hüten, zu ihr auch die Lehren vom Uebernatürlichen, von Gott und von den allgemeinen Bestimmungen des wahrhaft Seienden zu ziehen, weil Platon diese Lehren seiner Physik zum Grunde legt [2]), sie beschränkt sich vielmehr auf die Darstellung der Beschaffenheit und Ordnung aller natürlichen Dinge.

Aber über den Begriff der Logik möchte die größeste Verschiedenheit der Bestimmungen herrschen. Es ist zu bemerken, daß von den Alten gemeiniglich zwischen Logik

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 16.

2) Auf solche Weise scheint Tennemann den Begriff der Platonischen Physik zu verkennen. Gesch. d. Phil. Bd. 2. S. 267 f.

und Dialektik nicht unterschieden wird [1]). Nun kommt der Name der Dialektik oder auch verwandte Bezeichnungsweisen beim Platon nicht selten vor, aber er nimmt diese Ausdrücke nicht in irgend einem ausschließlichen, einer besondern philosophischen Lehre eigenthümlich zukommenden Sinne, sondern ihm ist die Dialektik die Philosophie überhaupt. Allein wenn wir voraussetzen, daß Platon auch über die Natur philosophirt habe, so können wir doch bemerken, wie er sich die Dialektik noch von dieser Art der Philosophie trennt und sie mithin als einen besondern Zweig der Philosophie betrachtet. Denn so wie er die Dialektik als die vollkommene Wissenschaft dessen ansieht, was ewig ist und sich niemals verändert, so läßt er auch nicht unbemerkt, daß die Wissenschaft von der Natur, d. h. von dem, was niemals ist, sondern immer nur wird, der Art ihres Gegenstandes nach, seine veränderliche Natur nachbildend, nie die Sicherheit und völlige Genauigkeit der Dialektik erreichen könne [2]). Und eben so, können wir sagen, scheidet sich ihm auch von der Dialektik gewissermaaßen die Betrachtung des Guten aus, nicht wie es an und für sich ist, sondern wie es in den Sitten der einzelnen Menschen und im Großen im Staat dargestellt werden kann, indem er, wie schon früher erwähnt, es gleichsam für eine Herablassung des Dialektikers ansieht, wenn

---

1) Dies gilt freilich nicht allgemein. Wenn man aber bemerkt, wie die Alten in der dreigliedrigen Eintheilung der Philosophie bald die Logik, bald die Dialektik nennen, so wird man das Schwankende des Sprachgebrauchs in diesem Punkte nicht verkennen.

2) Phileb p. 59. a; Tim. p. 27. d; 29. b. f.; 37. a.

er sich zu den Staatsgeschäften bequemt, nicht als zu einer schönen, sondern als zu einer nothwendigen Sache [1]). Und damit stimmen auch andere Aeußerungen überein, welche andeuten, wie die Lehre über menschliche Sitten und Einrichtungen mancherlei veränderliche Bestimmungen erleiden könne, wärend die Dialektik, mit dem Ewigen beschäftigt, in ihren Lehren auch unerschütterliche Festigkeit haben müsse. Hiernach möchte also Platon die Dialektik im höhern Sinne als Philosophie betrachtet haben, wärend die Physik und die Ethik sich ihr als zwei Wissenschaften von geringerer Sicherheit, gleichsam als noch nicht vollendete Philosophie, anschließen sollen.

Was nun den Begriff der Dialektik oder Logik betrifft, so wird er vom Platon selbst zuweilen an die gewöhnlichste Bedeutung des Wortes angeknüpft und damit die Kunst oder Wissenschaft bezeichnet, gesprächsweise in Fragen und Antworten Erkenntnisse zu entwickeln [2]), weswegen auch dem Dialektiker die richtige Anordnung der Rede, durch welche die Mittheilung in Fragen und Antworten geschieht, übergeben werden soll [3]). Daß diese Kunst der richtigen Mittheilung im Gespräch — denn diese Art der Mittheilung ist dem Platon die vollkommenste, jede andere dagegen ohne völlige Verständigung — auch zugleich die Kunst des richtigen Denkens sei, ist nach der Denkart des Platon nicht zu bezweifeln, da ihm Rede und Gedanke dasselbe sind, nur daß dieser in der Seele ein

---

1) De rep. VII p. 540. a.

2) De rep. VII. p. 534. d.

3) Crat. p. 390. c. f.

Gespräch ist mit ihr selbst ohne Laut [1]). Von dieser Seite also würde das, was Platon Dialektik nennt, mit dem übereinkommen, was die Spätern Logik genannt haben. Nur muß man nicht wähnen, daß er bei dieser Kunst oder Wissenschaft des richtigen Denkens irgend wie an eine Trennung der Form von dem Inhalte, wie sie von den Spätern versucht worden ist, gedacht habe. Denn wenn er die Dialektik beschreibt als die Wissenschaft, die Rede richtig durchzuführen und die Gattungen der Dinge richtig mit einander zu verbinden und von einander zu scheiden [2]), so soll doch die Verbinduug und die Unterscheidung nicht nur in der Form, sondern in der Gesammtheit der Begriffe gefunden werden. Und davon ist denn auch die Rücksicht auf das Gegenständliche der Gedanken auf keine Weise ausgeschlossen, denn Platon erklärt die Dialektik für die Wissenschaft vom Seienden, vom Wahrhaften und immer in gleicher Art Beständigen [3]), für die Wissenschaft, welche das Wesen eines Dinges erkennt [4]) und überhaupt die

---

1) Soph. p. 263. a. *οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν, πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος, τουτ᾽ αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια.*

2) Soph. p. 253. b. f.; Phaedr. p. 266. b.

3) Phil. p. 57. e. *ἀλλ᾽ ἡμᾶς, ὦ Πρώταρχε, ἀναίνοιτ᾽ ἂν ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, εἴ τινα πρὸ αὐτῆς ἄλλην κρίναιμεν. Τίνα δὲ ταύτην αὖ δεῖ λέγειν; Δῆλον ὅτι ᾗ πᾶσαν τήν γε νῦν λεγομένην γνοίη· τὴν γὰρ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως ἔγωγε οἶμαι ἡγεῖσθαι ξύμπαντας, ὅσοις νοῦ καὶ σμικρὸν προσήρτηται, μακρῷ ἀληθεςάτην εἶναι γνῶσιν.* Cf. de rep. VI, p. 511. b. f.; VII. p. 532. a.

4) De rep. VII. p. 534. b.

allgemeine Einsicht in den Wissenschaften hat [1]). Hiernach würde also die Dialektik dem Platon die Wissenschaft sein, welche sowohl das Denken, als das Sein, sofern beiden ewige Bestimmungen zukommen, zu ihrem Gegenstande hat.

Wenn man nun hierauf sieht, so wird man auch nicht leicht verkennen, daß zum Theil die Anordnung der Platonischen Dialogen, wie schon früher gesagt, dieser Eintheilung der Philosophie entspricht. Denn zwar giebt es viele Gespräche des Platon, welche bald in größerer, bald in geringerer Mischung das Logische, Ethische und Physische mit einander verbinden, dagegen finden sich aber auch andere, und zwar die wichtigsten in philosophischer Rücksicht, in welchen wohl noch eine Mischung jener philosophischen Elemente vorkommt, aber doch in einem so untergeordneten Maaße, daß die Hauptrichtung auf einen der angegebenen Theile der Philosophie sich deutlich hervorhebt. Daß der Timäos vorherrschend physischen Inhalts ist, kann nicht verkannt werden und eben so entschieden kündigen sich die Republik und die Gesetze als vorherschend ethischen Inhalts an. Nun finden wir freilich unter den Werken des Platon keins, welches eine eben so große und ziemlich das ganze Gebiet umfassende Masse des Dialektischen enthielte, als jene des Ethischen und Physischen, aber wer sich gewöhnt hat, auch auf die Absichtlichkeiten in der Zusammensetzung der Platonischen Gespräche zu achten, der wird nicht anstehn, unter dem Theätetos, dem Sophisten und dem Politikos eine Verbindung wahrzunehmen, welche

---

1) Ib. p. 537 c; Euthyd. p. 290. c.

einen Zweck verfolgt und welcher sich auch gewissermaaßen der Parmenides im Aeußern dadurch anschließt, daß in ihm, wie in den beiden letzten, die Leitung des Gesprächs ein Eleat übernommen hat. Und nun ist es wohl offenbar, daß der Inhalt dieser vier Gespräche entschieden dialektisch ist, mit dem Begriffe der Wissenschaft und dem Gegenstande der Wissenschaft, dem Seienden, sich beschäftigend, zugleich aber auch zeigend, wie die richtige Wissenschaft allein der Ausgangspunkt für das richtige Handeln ist [1]). Sollte man wohl so kühn sein, behaupten zu wollen, diese Massen wissenschaftlicher Entwicklung wären dem Platon wie zufällig entstanden und ohne Bewußtsein ihres Zusammengehörens und ihrer Verschiedenheit? Um so weniger, glaube ich, wird jemand dieser Meinung sein, je mehr auch schon durch der Gang der frühern Entwicklung Platon darauf geführt werden mußte, die drei Theile der Philosophie zu unterscheiden. Denn die Physik hatte sich doch zu entschieden bei den ionischen und Pythagorischen Philosophen als Wissenschaft festgestellt, als daß jemand, welcher dahin seine Augen richtete, ihre Bedeutung hätte übersehen können; die ethischen Untersuchungen waren in Masse, wenn auch nicht in wissenschaftlich aufgebauter Gestalt, beim Sokrates und seinen Schülern hervorgetreten, auf das bebestimmteste gesondert von der Physik, und die dialektischen Untersuchungen der Eleaten über das Sein und über die Arten des Denkens in Meinung und reiner Wissenschaft

---

1) Auch der Politikos zeigt nur die Verbindung des Wissens mit dem Handeln nach und knüpft beide an die höchsten Gründe des Seins an.

lagen auch als ein eignes Gebiet vor Augen, verknüpften sich aber auf eine ungezwungene Weise mit den Forschungen des Sokrates über die Wissenschaft und ihre Formen; so daß es denn nur eines auf das ganze Gebiet der Erkenntniß gerichteten Geistes bedurfte, um sowohl ihr Zusammengehören, als ihr sich wechselseitig ausschließendes Verhältniß zu einander zu erkennen. Daß nun Platon einen solchen Geist besaß, wird wohl niemand leugnen wollen.

Da wir von der Ueberlieferung ausgegangen sind, daß Platon nur dem Vermögen nach die Eintheilung der Philosophie, von welcher geredet wird, gehabt habe, so müssen wir uns wohl darüber näher erklären, wie wir diese Ueberlieferung verstehen. Wir sehen, daß Platon dieser Eintheilung in seinen Gesprächen sich nicht bediente; das, was wir über die zusammenhängenden Vorträge seiner Lehre vermuthen können, scheint auch die Meinung nicht zu begünstigen, daß er in diesen eine solche Eintheilung gebraucht habe [1]; selbst die Namen der einzelnen Theile sind ihm theils nicht sehr geläufig, theils haben sie ihm keinen bestimmten Sinn [2]; aber doch glauben wir annehmen zu müssen, daß Platon diese Eintheilung ausdrücklich anerkannt habe und daß sie deswegen in seiner Schule ganz gebräuchlich war. Denn da Xenokrates sie gebrauchte und er doch in der Eintheilung der Philosophie nicht vom Platon abweichen konnte, ohne auch seiner gan-

---

1) Der Titel über das Gute scheint etwas ganz Allgemeines zu bezeichnen. S. oben S. 178.

2) Von der Dialektik haben wir dies oben gesehn; die Namen der Physik und der Ethik kommen bei ihm gar nicht vor.

zen Lehre eine andere Form zu geben, welches wir anzunehmen keinen Grund haben, so läßt es sich nicht anders vermuthen, als daß Xenokrates die Eintheilung vom Platon empfangen hatte. In dieser Ansicht bestätigt uns noch mehr, daß auch Aristoteles diese Eintheilung als eine ganz allgemein bekannte voraussetzt [1]).

An unsere Untersuchung über die Theile der Platonischen Philosophie schließt sich uns nun aber die Frage an, in welche Ordnung er dieselben zu einander gestellt wissen wollte. Da Platon sich hierüber nirgends ausdrücklich erklärt hat, so läßt sich eine erschöpfende Antwort auf diese Frage nur aus dem Zusammenhange der ganzen Platonischen Lehre entnehmen. Doch dürfen wir soviel voraus erinnern. Die Dialektik mußte dem Platon als der Grund aller Philosophie erscheinen, da er überhaupt die Vorschrift giebt, in jeder philosophischen Untersuchung von der Feststellung der Idee anzufangen [2]), und die Forschungen von ihm verworfen werden, welche mit irgend einer physischen Voraussetzung beginnen. Zweifelhafter könnte es scheinen, ob er der Ethik, oder der Physik die zweite Stelle nach der Dialektik gegeben habe, indem mehrere Punkte in der Naturlehre des Platon sich finden, welche ethische Sätze, so wie umgekehrt andere Punkte in der Ethik des Platon, welche physische Lehren voraussetzen. Doch wenn man bedenkt, daß die wesentlichen Eintheilungen, auf welche Platon seine Tugendlehre und seine Anordnung des vernünftigen Staatslebens zurückführt, von physischen Untersu-

---

1) Top. I, 12; anal. post. I, 27 fin.
2) Phaed. p. 99. d f.

chungen über die beseelende Kraft in der Natur ausgehn, so wird wohl niemand daran zweifeln, daß Platon die Physik der Ethik voranstellte. In dieser Ordnung werden wir daher auch die Platonische Lehre abzuhandeln haben, zuerst die Dialektik als die Grundlage der gesammten Philosophie betrachtend, dann die Physik als durch die Dialektik begründet, aber auch ihrerseits wieder die Ethik begründend, und zuletzt die Ethik als den gesammten Kreis der Philosophie beschließend und abrundend.

Doch ehe wir an die Entwicklung der Platonischen Philosophie gehn, dürfen wir einen Wink nicht vernachlässigen, welchen Platon über das eigenthümliche Verfahren der Philosophie giebt, damit wir nach diesem unterscheiden können, was nach Platon's Idee ein Ergebniß der Philosophie war, von dem, was in seinen Gesprächen nur eben dem Bedürfniß einer beschränkten Untersuchung diente. Dieser Unterschied wird von ihm selbst oft berührt und greift tief in die Anlage aller seiner Gespräche ein; wer ihn aber nicht zu würdigen versteht, wird oft, wo er am sichersten zu sein glaubte, über die wahre Meinung des Platon plötzlich wieder in Zweifel versetzt werden, vielleicht ohne Grund. Hier aber über diesen Punkt etwas zu sagen, möchte am Ort sein, weil man solche ungegründete Zweifel sobald als möglich zu beseitigen suchen muß und weil nur aus dem Begriffe der Philosophie über ihre eigenthümliche Entwicklungsweise etwas bestimmt werden kann.

Wenn Platon vor der Philosophie die Seele gereinigt wissen wollte von der Unvernunft und der falschen Meinung, damit sie erkenne, wie sie die Wissenschaft nicht be-

sitze, so wollte er dadurch nicht Alles in einen grundlosen Zweifel ziehen oder anrathen, streitsüchtig alle Meinungen unter einander zu mischen [1]); vielmehr rieth er, man solle sich an das halten, was in der Meinung richtig gesetzt zu sein scheine, um durch geschickte Prüfung es zum Anfange der Philosophie zu machen. Als einen solchen passenden Anfang für die philosophische Untersuchung betrachtet Platon die in der Meinung gegebenen Begriffsbestimmungen. Die erste Frage in einer jeden Untersuchung ist nach ihm, was der Gegenstand der Untersuchung ist und diese Frage wird durch die Erklärung des Begriffs beantwortet [2]). Doch sieht Platon eine solche Begriffserklärung nicht als ein philosophisches Wissen an, sondern nur als eine Voraussetzung, welche weiter geprüft werden müsse, wenn man zur philosophischen Einsicht gelangen wolle. Denn an und für sich gebe sie keine Rechenschaft von sich selbst; allein deswegen müsse sie nicht verworfen werden, sondern man müsse untersuchen, was mit ihr stimme und

was

---

1) Phaed. p. 90. d. *καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἶσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι τε καὶ κατανενοηκέναι μόνοι, ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον, οὔτε λόγων.* Ib. p. 101. d. *ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο, ὥσπερ οἱ ἀντιλογικοί, περί τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὡρμημένων, εἴπερ βούλοιό τι τῶν ὄντων εὑρεῖν.*

2) Phaedr. p. 237. b. *περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύεσθαι· εἰδέναι δεῖ, περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή, ἢ ἅπαντος ἁμαρτάνειν ἀνάγκη. τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν, ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου.* Nachher wird der ὅρος gesucht, welcher die *οὐσία* erklären soll. Meno p. 86. d.

was nicht [1]). Nun haben wir schon früher bemerkt, daß Platon auch in den mathematischen Wissenschaften das Unphilosophische darin findet, daß sie von gewissen Voraussetzungen ausgehend nicht Rechenschaft zu geben wissen über ihren Anfang, sondern nur auf das Ende gehen, d. h. nur auf die Auflösung der Aufgabe, welche sie sich gestellt haben [2]). Also die mathematischen Wissenschaften haben es mit der Philosophie gemein, daß sie in den Begriffen forschen; aber eigenthümlich ist es der Philosophie, daß sie nicht bei den gegebenen Begriffen stehn bleibt, sondern über diese Rechenschaft sucht, und wenn sie eine solche in höheren Voraussetzungen, d. h. in höheren Begriffen findet, nicht früher aufhört, Rechenschaft zu fordern, bis sie zu einem an sich genügenden, zu einem voraussetzungslosen Anfange gelangt ist [3]). So will Platon in der Philosophie eine jede Wahrheit von der höchsten und letzten Wahrheit abhängig machen, aufsteigend zu dieser von den nie-

---

1) Meno l. l.; Phaed. l. l.

2) De rep. VI. p. 510. c. d.

3) Phaed. p. 101. d. *ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης* (sc. *ὑποθέσεως*) *αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίση φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις.* De rep. VI. p. 510. b. f. *τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται, τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος, οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος.* De rep. VII. p. 531. c. f.; p. 533. Daß die Begriffe der eigentliche Gegenstand der Philosophie sind, darüber s. Theaet. p. 175. b. f.; 185. d.

dern, einzelnen Begriffen und wieder diese Begriffe in jener bewährend. Man sieht, wie er nach einem vollständigen System der Begriffe strebt, welches sich in sich selbst bewahrheiten soll und wenn wir dies anerkennen, werden wir auch nur das für ein Ergebniß seiner Philosophie halten können, von welchem nachgewiesen ist, daß es in dem ganzen Systeme der Platonischen Begriffe seine bestimmte Stelle findet.

Drittes Kapitel.

Die Dialektik des Platon.

Indem die Dialektik des Platon ganz aus dem Begriffe der Wissenschaft sich herausbildet, auf der einen Seite die Formen des Denkens nachweisend, in welchen ein Wissen aufgefaßt werden kann, auf der andern Seite die Arten des Seins bestimmend, welche in diesen Formen dargestellt werden, ist ihm die Dialektik zugleich Lehre vom Denken und Lehre vom Sein. Die Trennung beider Lehren ist, wie schon früher erwähnt, durchaus gegen die Absicht des Platon.

Nun ist es nicht schwer zu bemerken, daß die Platonische Philosophie im Gegensatz gegen zwei entgegengesetzte Lehren, deren Bedeutung in der frühern Philosophie der Griechen geschichtlich sich geltend gemacht hatte, sich ausbildete, ich meine im Gegensatz gegen die Herakleitische

Lehre vom Werden und gegen die Eleatische Lehre vom beharrlich Seienden [1]). Die Widerlegung dieser Lehren bildet gleichsam die Grundpfeiler der Platonischen Dialektik; ihr ist daher auch der größte Theil der beiden Gespräche des Platon, in welchen das Dialektische am meisten vorherrscht, des Theätetos und des Sophisten, gewidmet.

Wenn Platon seinen Begriff von der Wissenschaft, nach welchem sie ein in sich selbst fest gegründeter Gedanke ist, fest halten wollte, so mußte er nothwendig die Herakleitische Meinung von dem beständigen Fließen alles Wahren zurückweisen. Dies wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, daß die Herakleitische Lehre, wie gezeigt, in die sophistische Meinung des Protagoras, daß alles Wissen Empfindung sei, umgeschlagen war. Daher behandelt auch Platon die Lehre vom ewigen Flusse der Dinge beständig in Zusammenhang mit der Lehre des Protagoras von der Wissenschaft, indem er nach seiner Weise die Betrachtung des Denkens und die Betrachtung des Seienden, welches im Denken dargestellt wird, mit einander verknüpft.

Wenn wir eine billige und gerechte Rücksicht auf die Beweglichkeit der Gesprächsform nehmen, so werden wir wohl nicht leugnen können, daß es eins der kunstvollsten und genauesten Werke ist, in welchem Platon die Sätze des Protagoras, sie zu einem vollkommenen Bewußtsein über sich selbst führend, sich selbst vernichten läßt. Protagoras hatte ihm schon vorgearbeitet, indem er eingesehn hatte, daß die Zurückführung aller Wissenschaften auf die sinnliche Empfindung in den Satz enden müsse, das Maaß

---

1) Vergl. besonders Theaet. p. 180.

des Seienden sei der Mensch, so daß einem jeden das sei, was er empfinde, und was er nicht empfinde, ihm auch nicht sei. Denn Empfindung und Vorstellung sei eins [1]); wenn nun jede Empfindung Wissenschaft sei, so sei auch jede Empfindung und Vorstellung untrüglich und wahr, so daß einem jeden die Dinge so sein würden, wie er sie sich vorstellt oder wie sie ihm erscheinen. Wenn demnach jemanden ein Ding kalt zu sein scheint, so ist es ihm auch kalt; erscheint es aber einem Andern warm, so ist es diesem auch warm. Nicht weniger lag die Folgerung hieraus ganz nahe, daß hiernach kein Ding an und für sich etwas ist, noch dieses oder jenes mit Recht genannt werden kann, sondern alles nur bald so, bald so erscheint und immer das nur wird, von welchem wir mit Unrecht sagen, daß es sei [2]). Dieses begründete Platon noch weiter durch eine Auseinandersetzung dessen, was in der sinnlichen Empfindung enthalten ist. Er zeigt, wie es unzulässig sei, von falschen oder unwahren Empfindungen zu reden, mögen sie im Wachen oder im Schlafe, in Gesundheit oder in Krankheit, bei verständigen Menschen oder bei Wahnsinnigen vorkommen; denn immer sage die Empfindung

---

1) Theaet. p. 152. c. *φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν, ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις.*

2) Ib. p. 152. d. *ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ᾽ οὐ φαῦλον λόγον· ὡς ἄρα ἓν μὲν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ᾽ ἄν τι προσείποις οὐδ᾽ ὁποιονοῦν τι, ἀλλ᾽ ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρύ, κοῦφον, ξύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενός ὄντος ἑνός, μήτε τινός, μήτε ὁποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα, ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ᾽ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.*

nur aus, irgend etwas Thätiges bringe in mir dem Leidenden irgend ein Leiden hervor und dieses Leiden sei wahrhaft vorhanden in dem, welcher es leidet, und dem Kranken sei der Wein nicht weniger bitter, als dem Gesunden süß. Dies nun zur allgemeinen Einsicht führend zeigte Platon, daß die Vorstellung des Empfundenen nichts anderes sei, als ein Erzeugniß aus zwei Bewegungen, des Empfindenden nemlich und des Empfindbaren, ein Erzeugniß, welches immer nur aus der Beschaffenheit beider Bewegungen erklärt werden könne, aber nicht eine dieser Bewegungen, weder die erregende, noch die erregte, sondern etwas in der Mitte zwischen beiden Geschehenes darstelle [1]). Dadurch sollte nun nicht nur die Wahrheit der Farbe und des Warmen und jeder andern sinnlichen Beschaffenheit, mögen wir sie als in den äußern Dingen oder als in der Seele seiend denken, geleugnet werden, sondern auch darauf zielte jene Lehre, nachzuweisen, wenn Wissenschaft Empfindung sei, so bleibe auch nicht einmal das, was die sinnliche Empfindung erleidet oder was die sinnliche Empfindung erregt, als irgend ein Seiendes übrig. Natürlich war es dieser Vorstellungsweise, die Begriffe des einzelnen Menschen und jedes andern einzelnen Wesens nur als Sammlungen sinnlicher Empfindungen zu betrach-

---

1) Ib. p. 153. d. *ὑπόλαβε τοίνυν, ὦ ἄριστε, οὑτωσὶ κατὰ τὰ ὄμματα πρῶτον· ὃ δὴ καλεῖς χρῶμα λευκόν, μὴ εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων, μηδ' ἐν τοῖς ὄμμασι. — — καὶ ἡμῖν οὕτω μέλαν τι καὶ λευκὸν καὶ ὁτιοῦν ἄλλο χρῶμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανεῖται γεγενημένον, καὶ ὃ δὴ ἕκαστον εἶναί φαμεν χρῶμα, οὔτε τὸ προσβάλλον, οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔξωθεν. ἀλλὰ μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός. κτλ.*

ten [1]), ohne anzuerkennen, daß irgend eine Einheit des Wesens jene Empfindungen in Verbindung halte. Aber noch weiter konnte man den Grundsatz gebrauchen, um auch jedes An- und Für-sich des Seienden, gleichviel, ob es als Zusammengesetztes oder als Einfaches gedacht werde, aufzuheben. Denn wenn nur die Empfindung Wissenschaft ist, so ist auch nur das Empfundene das Sein, welches gewußt wird. Empfundenes aber und Empfindung gehören so zusammen, daß sie nicht von einander getrennt werden können, indem Empfindung nur in Beziehung auf das Empfundene und Empfundenes nur in Beziehung auf die Empfindung ist, und so wie die Empfindung nur wird, so auch das Empfundene nur im Werden ist. Erklärt man nemlich die Empfindung aus dem Zusammentreffen zweier Bewegungen, z. B. die Empfindung der Farbe aus der Bewegung des Gefärbten in Beziehung auf die Bewegung des sehenden Auges, so ist es klar, daß aus diesem Zusammentreffen die Empfindung, das Sehen des Auges, erst wird und auch erst wird das Empfundene, die Farbe; bei beiden zwar wird ein Thun des Empfindbaren und ein Leiden des Empfundenen vorausgesetzt, so jedoch, daß auch das Empfindbare nichts an sich ist oder bleibt, noch auch das Empfindende etwas an sich ist oder bleibt, denn das Empfindbare wird erst durch die Empfindung ein Empfindbares, z. B. ein Gefärbtes, und das Empfindende ebenso ein Empfindendes, z. B. ein sehendes Auge [2]).

---

1) Ib. p. 157. b. *δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος.* Ib. 166. b.

2) Ib. p. 156. a. *τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον*

Hiernach also wird zuerst gesetzt, daß der Empfindende nicht dies oder jenes ist und eins und dasselbe bleibt; sondern in der Empfindung verändert er sich beständig, so daß er nicht eins, sondern vielmehr Mehreres nnd Unendliches ist und z. B. der kranke Sokrates ein Anderes, als der gesunde [1]). Und ebenso wird natürlich auch die Einheit des Empfindbaren aufgehoben, des Farbigen, des Süßen und des Herben. Denn alles dies wird nur das, was es genannt wird, indem es auf ein Empfindendes oder Leidendes stößt. Selbst der Unterschied zwischen dem Leidenden und dem Thuenden darf nicht als ein bleibender Unterschied geduldet werden, sondern das Thuende ist nur ein Thuendes, wenn es mit einem Leidenden zusammentrifft, wenn es aber mit einem Andern zusammentreffen

---

ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα, πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν ,τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ. — — ἐπειδὰν οὖν ὅμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ συμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον, ἃ οὐκ ἄν ποτε ἐγένετο, ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ μεταξὺ φερομένων, τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε, καὶ ἐγένετο οὔτι ὄψις, ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν· τὸ δὲ ξυγγεννῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ, ἀλλὰ λευκόν, εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴτε ὁτιοῦν συνέβη χρῆμα χρωσθῆναι τῷ τοιούτῳ χρώματι. Cf. ib. p. 160. d. f.

1) Ib. p. 166. b. *ἢ* (sc. *δοκεῖς τινά σοι*) *δώσειν ποτέ, τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν ἀνομοιούμενον τῷ πρὶν ἀνομοιοῦσθαι ὄντι; μᾶλλον δὲ τὸν εἶναί τινα, ἀλλ᾽ οὐχὶ τούς, καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους, ἐάνπερ ἀνομοίωσις γίγνεται;* Cf. ib. p. 159 b.

sollte, möchte es als ein Leidendes erscheinen [1]). Und schlechthin nichts ist hiernach für sich, sondern immer nur in einem Verhältnisse zu einem Andern ist es etwas, denn ein Empfindendes zu sein, ohne ein Empfindendes von einem Süßen oder von irgend etwas anderem Empfindbaren ist unmöglich, so wie es auch unmöglich ist ein Empfindbares zu sein, ohne ein Empfindbares für ein Anderes; aber alles dies sind auch die Dinge nicht, sondern werden es nur in dem Zusammentreffen ihrer Bewegungen unter einander, dem Einen ist dies, dem Andern jenes, nicht etwas für sich seiend, sondern nur von etwas oder für etwas werdend [2]). So zeigt Platon, daß die Lehre, welche alle Wissenschaft auf die sinnliche Empfindung zurückführt, mit der Lehre, alles sei in einem beständigen Werden und auch nicht für sich, sondern jedes nur in einem Werden für ein Anderes, nothwendig zusammenhängt.

Dieser Lehre begegnet nun Platon, die Widersprüche, welche in ihr liegen, nachweisend und zwar nach einander auf

---

1) Ib. p. 157. a. *ἐπεὶ καὶ τὸ ποιοῦν εἶναί τι καὶ τὸ πάσχον αὖ τι, ἐπὶ ἑνὸς νοῆσαι, ὥς φασιν, οὐκ εἶναι παγίως οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐξί τι, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ, οὔτε πάσχον, πρὶν ἂν τῷ ποιοῦντι· τό τέ τινι ξυνελθὸν καὶ ποιοῦν ἄλλῳ ἂν προσπεσὸν πάσχον ἀνεφάνη.*

2) Ib. p. 160. a. *ἀνάγκη δέ γε ἐμέ τέ τινος γίγνεσθαι, ὅταν αἰσθανόμενος γίγνωμαι· αἰσθανόμενον γάρ, μηδενὸς δὲ αἰσθανόμενον, ἀδύνατον γίγνεσθαι. ἐκεῖνό τέ τινι γίγνεσθαι, ὅταν γλυκὺ ἢ πικρὸν ἤ τι τοιοῦτον γίγνηται· γλυκὺ γάρ, μηδενὶ δὲ γλυκὺ ἀδύνατον γίγνεσθαι· — — ὥσε εἴτε τις εἶναί τι νομάζει, τινὶ εἶναι, ἢ τινός, ἢ πρός τι, ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι· αὐτὸ δὲ ἐφ' αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον, οὔτε αὐτῷ λεκτέον, οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον.*

die beiden Seiten, welche sie darbietet, sein Augenmerk richtend. Zuerst zeigt er nach, daß Wissenschaft nicht Empfindung sein könne, dann, daß der Gegenstand der Empfindung, das reine Werden, nicht Gegenstand der Wissenschaft. Es sind hauptsächlich zwei Punkte, auf welche sich der erste Theil seiner Widerlegung stützt; ein Paar andere Punkte berührt er nur wie im Vorübergehn, obgleich sie ihm von nicht geringerer Bedeutung sein mochten. Wir wollen auch diese Punkte nicht ganz außer Acht lassen, wiewohl sie ein sophistisches Ansehn haben. Wenn nemlich ein jedes Empfinden, Sehen, Hören und dergleichen ein Wissen ist, so ließe sich folgern, daß jemand dasselbe zugleich wissen könnte und auch nicht wissen, es z. B. mit dem einen Auge sehend, mit dem andern nicht, oder sich seiner erinnernd, ohne es zu sehen, ja man könnte sagen, so wie es ein scharfes und ein schwaches Sehen gebe, so müsse es auch ein scharfes und ein schwaches Wissen geben [1]). Diese Einwürfe, wenn sie auch auf einen richtigen Unterschied zwischen dem Wissen und seiner sinnlichen Erregung deuten, werden doch von Platon fallen gelassen, weil er wohl einsieht, daß der angedeutete Unterschied erst von anderer Seite festgestellt werden müsse, ehe der Sophist sich bedenken werde, ihn zu leugnen [2]). Eben so läßt auch Platon den Einwurf fallen, wenn Empfindung Wissen sei, so würde auch der, welcher eine ihm unbekannte Sprache nicht verstehe, sobald er sie höre, sie auch wissen, so wie

---

1) Ib. p. 163. d. f.

2) Im Sinn des Protagoras antwortet Platon auf jene Einwürfe, ohne sich zu scheuen, einen offenbaren Widerspruch anzuerkennen. Ib. p. 166. b.

der, welcher die Buchstaben nicht kennt, sobald er sie sehe, sie auch kennen würde [1]); und doch ist es wohl offenbar, daß dieser Einwurf sehr geeignet war auf den Unterschied zu führen, welcher zwischen der Wahrnehmung einer Erscheinung und dem Wissen von dem, was sie bedeutet, angenommen werden muß [2]).

Aber hierauf beruht nicht die Hauptstärke seiner Gründe, welche vielmehr aus dem Satze des Protagoras selbst hervorgezogen wird. Da Protagoras anerkannt hatte, daß jeder, welcher empfindet, auch das weiß, was er empfindet; so war die natürliche Folgerung daraus, daß nicht der Mensch, sondern der Empfindende das Maaß der Wahrheit sei, eben so gut das empfindende Thier, als der empfindende Mensch, ja so gut als der Gott [3]). Es erhebt also diese Lehre das Thierische im Menschen zum Urtheil über die Wahrheit und geht über das Vernünftige, welches doch die Quelle aller dialektischen Kunst ist, stillschweigend hinweg. Gegen diesen Vorwurf kann nun zwar die Lehre des Protagoras sich noch vertheidigen, indem sie einen solchen Unterschied zwischen dem Thierischen und dem Menschlichen oder gar dem Göttlichen gar nicht anerkennt [4]); aber der Vorwurf tritt denn doch wieder, nur in einer andern Gestalt, um so stärker hervor. Denn es wird in derselben Weise aus dem angenommenen Grundsatze gefolgert werden können, daß alle Menschen in gleichem Grade,

---

1) Ib. p. 163. b.

2) Schleiermacher z. a. O. erklärt die Absicht Platon's anders und künstlicher.

3) Ib. p. 161 c. f.

4) Ib. p. 162. d. f.; 166. c.

so wie sie empfinden, so auch der Wahrheit theilhaftig sein müssen. Daraus scheint denn mit Recht erschlossen zu werden, kein Mensch könne weiser sein als der andere und keiner der Lehrer des Andern werden [1]). Und da nun Protagoras sich rühmte, ein Lehrer der Menschen zu sein, so konnte er eine solche Folgerung am wenigsten zugeben. Zwar läßt sich auch hiergegen noch eine Ausrede hören, es ist jedoch nur eine schielende Unterscheidung, welche zur Hülfe herbeigebracht wird. Das nemlich, meint man, wodurch sich ein Mensch an Weisheit vor den übrigen auszeichne, sei nicht das richtigere Denken oder Empfinden; sondern darin bestehe der Unterschied in dem Werthe der Menschen, daß dem Einen Uebles scheine oder sei, dem Andern aber Gutes, und es bestehe daher eine jede Bildung der Seele nur darin, daß ihre übeln oder unangenehmen Empfindungen in gute oder angenehme umgewandelt würden, weswegen der Weise oder der Lehrer mit dem Arzte verglichen werden könne, nur daß dieser durch Arzneimittel, jener durch Reden die kranken oder unangenehmen Empfindungen heile [2]). Aber daß diese Erklärung nicht genüge, um den Begriff des Weisen zu retten, das bemerkt man wohl schon an ihrer gezwungenen Künstlichkeit, indem sie die Weisheit nicht in einer größern Vollkommenheit des Wissens, sondern nur in der Geschicklichkeit sucht, den Schein in der Seele umzuwandeln. Dies jedoch stimmt auch mit der Lehre des Protagoras selbst nicht überein, indem sie nicht bloß Sache des Thuns, sondern

---

1) Ib. p. 161. d.

2) Ib. p. 166. d. f.

auch des Wissens zu sein vorgiebt. Wenn sie nemlich ihren Satz aufstellt: jedem ist das wahr, was er empfindet, oder was ihm zu sein scheint, so meint sie damit eine Lehre gegeben zu haben, welche allgemeine Gültigkeit hat für einen jeden Denkenden. Aber sie bemerkt nicht, daß sie damit sich selbst widerspricht, indem die Wahrheit, welche sie einer jeden Vorstellung zuschreibt, auch der Vorstellung, welche ihr selbst entgegengesetzt ist, von ihr nicht verweigert werden kann. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß man denken kann, nicht jeder Mensch sei das Maaß der Wahrheit und nicht jede Empfindung sei ein Wissen, und Protagoras selbst wird seinem Grundsatze gemäß diesem Gedanken, wenn er gedacht wird, nicht absprechen können, daß er wahr sei dem, welcher ihn denkt; vielmehr wird er gestehn müssen, daß sein Satz, wenn ihn niemand dächte, auch niemanden wahr wäre. Ja noch seltsamer stellt sich die Lehre des Protagoras dar; Allen, welche sie nicht für wahr halten, ist sie auch nicht wahr und selbst dem Protagoras ist sie nicht wahr, indem er anerkennt, daß die Lehre, welche ihr entgegensteht, Allen denen wahr ist, welche sie lehren [1]). So zeigt Platon, daß die Lehre, die Wissenschaft sei Empfindung, indem sie

---

1) Theaet. p. 169. d. f. *ἐξ ἁπάντων ἄρα ἀπὸ Πρωταγόρου ἀρξαμένων ἀμφισβητήσεται, μᾶλλον δὲ ὑπό γε ἐκείνου ὁμολογήσεται, ὅταν ταναντία λέγοντι ξυνχωρῇ ἀληθῆ αὐτὸν δοξάζειν, τότε καὶ ὁ Πρωταγόρας αὐτὸς ξυγχωρήσεται, μήτε κύνα, μήτε τὸν ἐπιτυχόντα ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, μηδὲ περὶ ἑνός, οὗ ἂν μὴ μάθῃ· οὐχ οὕτω; Οὕτω. Οὐκοῦν ἐπειδὴ ἀμφισβητεῖται ὑπὸ πάντων, οὐδενὶ ἂν εἴη ἡ Πρωταγόρου ἀλήθεια ἀληθής, οὔτε τινὶ ἄλλῳ, οὐτ' αὐτῷ ἐκείνῳ.*

die wahre Allgemeinheit des Wissens aufhebt, auch sich selbst widerspricht.

An diese Widerlegung der Protagorischen Lehre schließt Platon noch einen andern Gegenbeweis an. Der allgemeine Satz gilt nicht bloß für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft. Von der Zukunft aber läßt sich nichts aussagen, wenn wir alle Erkenntniß von der Empfindung ableiten müssen, denn die Empfindung bezieht sich immer nur auf das Gegenwärtige. Daher würde denn entweder ein Wissen von dem Zukünftigen nicht möglich oder die Empfindung würde nicht die Quelle alles Wissens sein. Daß nun ein Wissen von dem Zukünftigen anzunehmen sei, zeigt Platon, indem er seine Betrachtungen an die Künste anknüpft, welche auf eine vorsichtige Einrichtung des Lebens abzwecken. Wenn auch zugegeben werden müßte, das, was jemanden gerecht oder gut scheine, sei ihm auch gut oder gerecht, und was böse, sei ihm böse, so würde doch nicht zugegeben werden können, daß jedem das, was ihm nützlich oder schädlich scheine, auch nützen oder schaden werde. Hierüber vielmehr kann nur der etwas richtig bestimmen, welcher sich auf die Kunst versteht, in deren Gebiet das Urtheil fällt; über das Nützliche im Ackerbau kann nur der Ackerbauer, über das Nützliche in Rücksicht auf die Gesundheit nur der Arzt urtheilen, und Protagoras selbst, wenn er die Redekunst zu lehren versprach, mußte voraussetzen, daß niemand besser, als er, über das urtheilen könne, was zu überreden geschickt sein werde. Alle diese Künste also setzen voraus, daß man über das Nützliche urtheilen könne; das Nützliche aber gehört zu der Art, welche sich auf die Zukunft bezieht, und also giebt

es auch eine Wissenschaft, welche das Zukünftige beurtheilt; da nun aber über das Zukünftige die Empfindung nicht entscheiden kann, so muß es auch eine Wissenschaft geben, welche nicht aus der Empfindung stammt [1]). Dieser Beweis des Platon, wenn er auch von gewissen Voraussetzungen über die Künste des Lebens ausgeht und nur ein besonderes Gebiet des Denkens berücksichtigt, ist doch dem Platon von einer allgemeinern Bedeutung. So wie nemlich das Nützliche wegen des besondern polemischen Standpunktes, auf welchen er sich gegen den Protagoras gestellt hatte, ihm statt des Zukünftigen überhaupt steht, so steht ihm auch die Erkenntniß des Zukünftigen nur statt der Erkenntniß des Ewigen, des wahren Wesens der Dinge, welches der Gegenstand der Wissenschaft ist [2]).

Um aber diesen wahren Gegenstand der Wissenschaft im Gegensatz gegen die Protagorische Lehre festzustellen, dazu war es nicht hinreichend zu zeigen, es gebe eine andere Art der Erkenntniß als die, welche die Empfindung

---

1) Theaet. p. 172. a. f.; 177. c. f. *περὶ δὲ ἀγαθοῦ οὐδένα ἀνδρεῖον ἔθ' οὕτως εἶναι, ὥσε τολμᾶν διαμάχεσθαι, ὅτι καὶ ἃ ἂν ὠφέλιμα οἰηθεῖσα πόλις ἑαυτῇ θῆται, καὶ ἔξι τοσοῦτον χρόνον, ὅσον ἂν κέηται, ὠφέλιμα· — — ἔτι τοίνυν ἐνθένδε ἂν μᾶλλον πᾶς τις ὁμολογήσειε ταὐτὰ ταῦτα, εἰ περὶ παντὸς τοῦ εἴδους ἐρωτῴη, ἐν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν· ἔξι δέ που καὶ περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον.*

2) Darauf deutet auch die Episode, welche das Verhältniß des Philosophen zum politischen Redner bestimmt, p. 172 f., besonders in den Hindeutungen auf den Unterschied zwischen dem scheinbaren Guten und dem wahren Guten, welches auch das wahre Wesen der Dinge, so wie das wahre Wesen des Zukünftigen ist.

gewährt, sondern es mußte auch gelehrt werden, die Empfindung, indem sie nur das Werden zum Bewußtsein bringe, gewähre gar keine Wissenschaft. Hiermit wendet sich also Platon zur Betrachtung des Gegenständlichen, welches in der Empfindung zum Bewußtsein kommt. Nach den frühern Untersuchungen nemlich, war es noch übrig geblieben zu sagen, wenn auch die Empfindung keine Erkenntniß vom Allgemeinen und Ewigen gewähre, so könne sie doch eine Erkenntniß von dem gegenwärtigen Zustande eines jeden bieten und Richterin sein über das, was einem jeden süß, trocken oder warm sei [1]). Dieses Zugeständniß wird nun zwar nicht aufgehoben, aber durch die weitere Untersuchung seinem Gehalte nach bestimmt. Der gegenwärtige Zustand nemlich ist nur im Werden, so wie denn sogleich von vorn herein bestimmt worden war, daß die Empfindung nichts anders aussage, als nur eine Bewegung des Thuns und des Leidens unter einander. Nun kann man zwei Arten der Bewegung oder des Werdens unterscheiden, örtliche Bewegung und Veränderung der Beschaffenheit. Wenn aber die Empfindung nichts anders aussagt, als nur ein Werden, so muß auch das, was sie darstellt, in aller Rücksicht als Werden gedacht werden, sowohl der örtlichen Bewegung nach, als auch in Rücksicht auf die Veränderung der Beschaffenheit. Demnach sagt die Empfindung durchaus nichts aus, was in irgend einer Rücksicht ist oder bleibt, weder eine Farbe, welche ist, noch ein Sehen, welches ist, sondern das, was empfunden wird, ist, in-

---

1) So bei dem Abschluß der Ergebnisse in den beiden ersten Untersuchungen des Theätet p. 171. e; 179. c.

dem es sich beständig verwandelt, eben sowohl das Empfundene, als das Nicht-Empfundene, und auch die Empfindung bleibt nicht, sondern indem sie sich verwandelt, ist sie eben sowohl Empfindung, als Nicht-Empfindung, und sollte Empfindung Wissenschaft sein, so würde sie auch eben sowohl Wissenschaft als Nicht-Wissenschaft sein. Hier zeigt sich nun völlig die Unhaltbarkeit der Annahme, daß die Empfindung in irgend einer Rücksicht Wissenschaft gewähre. Denn nach ihr müßte bei jeder Antwort auf jede Frage das Eine ebenso gut zugelassen werden, als sein Gegentheil; jede Antwort müßte richtig sein, denn man müßte von jedem sagen können, daß es so ist und daß es nicht so ist, oder vielmehr nicht ist, damit nicht in dem Sein das Bleibende gesucht werde, sondern wird, und auch nicht so und nicht nichtso, denn dies würde wieder eine Beschaffenheit ausdrücken und es bleibt demnach denen, welche in der Empfindung die Wissenschaft suchen oder die Lehre von dem beständigen Flusse der Dinge festhalten wollen, nichts Anderes zu sagen übrig, als: auf keine Weise! [1])

So

---

1) Theaet. p. 181. b. f. zu Ende der Untersuchung heißt es: *τὸ δ', ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις, περὶ ὅτου ἄν τις ἀποκρίνηται, ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτως, εἰ δὲ βούλει, γίγνεσθαι, ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λόγῳ. Ὀρθῶς λέγεις. Πλήν γε, ὦ Θεαίτητε, ὅτι οὕτω τε εἶπον καὶ οὐχ οὕτω· δεῖ δὲ οὐδὲ τοῦτο οὕτω λέγειν· οὐδὲ γὰρ ἄν ἔτι κίνοιτο οὕτω· οὐδ' αὖ μὴ οὕτω· οὐδὲ γὰρ τοῦτο κίνησις· ἀλλά τιν' ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν· ὡς τῆν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ οὐδ' ὅπως.* Crat. p. 439; d f.; Soph. p. 249. b f.

So zeigt Platon, daß alles das, was in der Empfindung an und für sich aufgefaßt werde, ein durchaus Unaussprechbares und Undenkbares sei, und die Lehre, welche von der Empfindung die Wissenschaft ableitet, alle Rede aufhebe.

Wenn wir uns nun den Streit des Platon gegen die entgegengesetzte Lehre der Eleaten auf ganz entsprechende Weise, wie seinen Streit gegen die Lehre des Protagoras und des Herakleitos, durchgeführt denken, so würden wir annehmen müssen, daß er von dem Begriffe der Verstandeserkenntniß ausgegangen sei, zeigend, wie sich damit die Lehre verbinde, es gebe keine Mannigfaltigkeit des Werdens, sondern alles sei und bleibe, ein unwandelbares Eins, zuletzt aber beweisend, daß auch diese Lehre sich selbst widerspreche und alle Wissenschaft aufhebe. Jedoch in den Gesprächen des Platon finden wir auf solche Weise den Streit nicht geführt, wovon die Gründe darin liegen mögen, daß ihm theils überhaupt die Verstandeserkenntniß eine ganz andere Bedeutung hat, als die sinnliche Vorstellung, theits auch die geschichtliche Entwicklung der eleatischen Lehre zu einer solchen Einleitung des Streits keine Veranlassung gab. Vielmehr folgt Platon dem Gange der eleatischen Lehre und sucht daher von der Seite des Gegenständlichen, auf welches ihre Gründe sich fast ausschließlich bezogen, die Unzulässigkeit ihrer Untersuchungsweise darzulegen.

Hierbei hatte er zwei Punkte zu berücksichtigen, theils die Lehre, daß Alles Eins sei und keine Vielheit, theils die Lehre, es sei alles nur ein beharrliches Sein, durchaus aber kein Werden. Nur gegen die verneinende Seite

dieser Lehre ist natürlich sein Streit gerichtet und von dieser Seite bildet er den Gegensatz zu seinen Untersuchungen über die sinnliche Vorstellung. Die Lehre der Eleaten endete damit alle sinnliche Erkenntniß zu verwerfen und das, was wir von einer Vielheit der Dinge oder von einem Werden wahrzunehmen glauben, für Schein zu erklären. Aber ein scheinbares Meinen, welches ein falsches Bild oder eine falsche Vorstellung gewähre, zeigt dagegen Platon, setze voraus, daß man das Falsche, das Nicht-Wahre d. h. das Nicht-Seiende denken könne, wärend doch die ganze Lehre der Eleaten darauf beruhe, daß Nicht-Seiendes weder etwas sei, noch als etwas gedacht werden könne, weder als Vielheit, noch als Einheit. Und dies sei eben die größeste Schwierigkeit in dem Denken des Nicht-Seienden, daß derjenige, welcher es leugnet, eben so sehr, als der, welcher es bejaht, genöthigt sei sich zu widersprechen. Denn obgleich es unaussprechbar sei und weder als Eins, noch als Vieles zu denken, werde man doch gezwungen, wenn man von ihm spreche, ihm ein Sein und eine Vielheit beizulegen, möge man von ihm sagen, ein Nicht-Seiendes sei oder nichtseiende Dinge seien nicht aussprechbar oder nicht denkbar [1]). Wenn man zugiebt, es gebe eine falsche Meinung, so setzt man auf alle Weise wenigstens die Vorstellung des Nicht-Seienden voraus, denn nur die Meinung kann eine falsche genannt werden, welche entweder das Nicht-Seiende für seiend oder das Seiende für

---

1) Soph. p. 239. a. *φαμὲν δέ γε δεῖν, εἴπερ ὀρθῶς τις λέξει, μήτε ὡς ἕν, μήτε ὡς πολλὰ διορίζειν αὐτό* (sc. *τὸ μὴ ὄν*), *μηδὲ τὸ παράπαν αὐτὸ καλεῖν· ἕν τι γὰρ ἤδη καὶ κατὰ ταύτην ἂν τὴν πρόρρησιν προσαγορεύοιτο.*

nicht-seiend hält [1]). Aber noch mehr; auch selbst das Sein des Nicht-Seienden außer der Vorstellung wird dadurch vorausgesetzt, denn wenn die falsche Vorstellung ein trügliches Bild des Wahren ist, das Wahre aber allein das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν), so bleibt der falschen Meinung nichts Anderes übrig, als nur ein wahrhaft Nicht-Seiendes wahrhaft zu sein [2]). So zeigt Platon den Widerspruch der Lehre nach, welche alles Wahre als Eins setzt, neben dem Wahren aber noch eine falsche Vorstellung bestreitet, weil eben diese nicht in dem Wahren sein könnte, sondern anderswo ihr Sein haben müßte.

Doch mit dieser Widerlegung, welche fast nur an ein Zugeständniß der Lehre sich anschließt, ist Platon nicht zufrieden. Er will auch unmittelbar an der Lehre selbst nach-

---

1) Soph. p. 240. *ψευδης δ' αὖ δόξα ἔξαι τἀναντία τοῖς οὖσι δοξάζουσα, ἢ πῶς; Τἀναντία. Λέγεις ἆρα τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν τὴν ψευδῆ δόξαν; Ἀνάγκη. Πότερον μὴ εἶναι τὰ μὴ ὄντα δοξάζουσαν, ἢ πως εἶναι τὰ μηδαμῶς ὄντα; Εἶναί πως τὰ μὴ ὄντα δεῖ γε, εἴπερ ψεύσεταί ποτέ τίς τι καὶ κατὰ βραχύ. Τί δ'; οὐ καὶ μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα δοξάζεται; Ναι. Καὶ τοῦτο δὴ ψεῦδος. Καὶ τοῦτο. Καὶ λόγος, οἶμαι, ψευδὴς οὕτω κατὰ ταὐτὰ ταῦτα νομισθήσεται τό τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι.*

2) Ib. *τί δῆτα, ὦ ξένε, εἴδωλον ἂν φαῖμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς ταληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον; Ἕτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες; Οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' ἐοικὸς μέν. Ἆρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὂν λέγων; Οὕτως. Τί δή; τὸ μὴ ἀληθινὸν ἆρ' ἐναντίον ἀληθοῦς; Τί μήν; Οὐκ ὂν ἄρα λέγεις τὸ ἐοικός, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς. ἀλλ' ἔστι γε μήν. Πῶς; Οὐκ ὂν ἀληθῶς γε φῄς; Οὐ γὰρ οὖν. πλήν γ' εἰκὼν ὄντως. Οὐκ ὂν ἄρ' οὐκ ὄντως ἔστιν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόνα; Κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον.*

weisen, daß sie in Widerspruch mit sich selbst sei. Um so mehr ist ihm dies nöthig, da es ihm nicht nur darauf ankommt, die Lehre der Eleaten zu widerlegen, sondern auch das Scheinbare in ihr zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Zu diesem Zwecke untersucht er zuerst ihre Lehre, daß alles Eins sei, an den Begriff des Seienden anknüpfend. Die Eleaten waren auf ihre Lehre gekommen, von der Widerlegung Anderer ausgehend; so folgt also auch Platon ihrem Gange, indem er nachweist, daß wenn man das Seiende als eine Mehrheit von Dingen setze, z. B. als Warmes oder Kaltes, man dadurch nicht weniger zugestehe, daß alles Seiende nur Eins sei; denn das Warme ist doch eben sowohl ein Seiendes, als das Kalte ein Seiendes ist, so daß beide, indem das Seiende nicht als ein Drittes neben ihnen gesetzt wird, sondern beide umfaßt, nur als ein Seiendes gedacht werden [1]). Setzt man aber nur eins als das Seiende, so ist damit auch wenigstens ein doppelter Name für das, was ist, gesetzt, der Name des Seienden und der Name des Eins, während es doch schon lächerlich sein würde, bei der Annahme, es sei nur Eins, zuzugestehen, daß es auch nur einen Namen gebe, weil dieser keine Bedeutung haben könnte. Denn angenommen, es sei ein Name des Eins, so würde man entweder sagen müssen, der Name des Eins sei etwas Anderes als das Eins selbst und mithin, es sei nicht Eins, sondern es seien zwei Dinge, der Name und das Eins; oder man müßte sagen, der Name sei nichts Anderes, als das Eins, woraus aber folgen

---

1) Soph. p. 243 f.

würde, der Name des Eins sei nur Eins des Eins oder Name des Namens [1]). Dasselbe führt sodann Platon noch weiter aus, indem er zeigt, wie auch das Eins, wenn wirklich nur Eins wäre, nicht als das Ganze gedacht, nach daß ihm irgend etwas anderes beigelegt werden dürfe, weil dadurch nur immer eine Vielheit des Seienden vorausgesetzt werden würde. Hieraus aber wird zuletzt die Folgerung gezogen, daß eben so wenig, wie das Nicht-Seiende, auch das Seiende sich aussprechen oder denken lasse, die gewöhnliche Form, in welcher Platon die Unstatthaftigkeit einer Lehre ausdrückt.

Man darf nicht übersehn, daß den Platon in dieser Widerlegung der eleatischen Lehre von der Einheit alles Seins der Gedanke leitet, daß offenbar unterschieden werden müsse, in einem jeden wissenschaftlichen Denken das Denken selbst, welches in der Rede oder in dem Namen ausgedrückt wird, und der Gegenstand, von welchem die Rede ist, oder das Seiende, und daß diese Unterscheidung

---

1) Ib. p. 244. *τὸ δὲ δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἓν καταγελαςόν που. Πῶς δ' οὔ. Καὶ τὸ παράπαν γε ἀποδέχεσθαι τοῦ λέγοντος, ὡς ἔξιν ὄνομά τι, λόγον οὐκ ἂν ἔχον. Πῇ; Τιθεὶς τε τοὔνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινε. Ναί. Καὶ μὴν ἂν ταὐτόν γε αὐτῷ τιθῇ τοὔνομα, ἢ μηδενὸς ὄνομα ἀναγκασθήσεται λέγειν· εἰ δέ τινος αὐτὸ φήσει, συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν. Οὕτως. Καὶ τὸ ἕν γε ἑνὸς ἓν ὂν μόνον, καὶ τοῦτο ὀνόματος αὖ τὸ ἓν ὄν.* Parm. p. 142 f. *ἓν εἰ ἔξιν, ἆρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μέν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; Οὐχ οἷόν τε. Οὐκοῦν καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἑνὸς εἴη ἂν οὐ ταὐτὸν οὖσα τῷ ἑνί. οὐ γὰρ ἂν ἐκείνη ἦν ἐκείνου οὐσία, οὐδ ἂν ἐκεῖνο τὸ ἓν ἐκείνης μετεῖχεν, ἀλλ' ὅμοιον ἂν ἦν λέγειν ἕν τε εἶναι καὶ ἓν ἕν. κτλ.*

aufzuheben auch die Aufhebung aller Wissenschaften mit sich führen würde. Hierauf bezieht sich denn auch die Widerlegung des zweiten Theils der eleatischen Lehre, daß alles Seiende ein Bleibendes sei. Diese Widerlegung setzt jedoch die frühere Widerlegung des ersten Theils der eleatischen Lehre schon voraus, so daß also der Streit nicht eigentlich gegen die Eleaten gerichtet ist, sondern gegen solche, welche die Vielheit der Dinge zwar zugeben, aber das Wahre derselben als etwas Unveränderliches, beständig Gleichbleibendes betrachten. Hier stellt nun Platon zwei Meinungen einander entgegen, von welchen die eine nur das durch die äußere Empfindung Auffaßbare, den Körper, für das Wahre hält, die andere dagegen zu dem Unsichtbaren, Unkörperlichen und den bloß gedenkbaren Begriffen ihre Zuflucht nimmt, voraussetzend, in diesen allein sei das wahre Wesen der Dinge. Die erstere, alles verkörpernde Meinung, behandelt unser Philosoph etwas geringschätzig; er meint, man müsse die so Meinenden erst besser machen, ehe man sie belehren könne, dann würden sie wohl die Wahrheit der Seele und der Gerechtigkeit und der Vernünftigkeit in ihr anerkennen und gestehen, daß dies nicht fühlbare und nicht sichtbare Dinge sind. Sonst aber verflicht er die Widerlegung dieser Meinung mit den Gründen, welche auch gegen die andere gerichtet sind. Die erste jener Meinungen nemlich, wenn man auf ihren Grund zurückgeht, setzt voraus, das Wesen der Dinge bestehe in einer Kraft zu thun und zu leiden, Empfindungen hervorbringend oder sie empfangend; die andere dagegen unterscheidet zwischen dem Werden und dem Wesen, von welchen jenes uns zum Bewußtsein komme durch den Körper vermöge der Em-

pfindung, dieses aber durch die Seele vermöge des Denkens, indem beider Unterschied darin bestehe, daß sich das wahre Wesen immer auf gleiche Weise verhalte, das Werden aber zu anderer Zeit anders. Eine nothwendige Voraussetzung dieser Vorstellungsweise ist, daß zwar dem Werden die Kraft beiwohnt zu thun und zu leiden, nicht aber dem wahren Wesen der Dinge. Diesem widerspricht jedoch die Annahme, daß uns das Wesen der Dinge zum Bewußtsein komme, oder daß wir Theil haben an dem Wesen der Dinge durch die Seele vermöge des Denkens. Denn wenn das Erkennen des Wesens der Seele zukommt als ein Thun, so muß auch dem Wesen das Erkanntwerden zukommen als ein Leiden und als eine Bewegung [1]). Wollten wir aber annehmen, es werde das ewig ruhende und sich beständig gleich bleibende Wesen der Dinge nicht erkannt, so würden wir damit auch Leben und Seele, Erkennen und Vernunft dem wahrhaft Seienden absprechen, welche alle doch von dem Philosophen am höchsten geschätzt werden. So bleibt also nichts Anderes übrig, als dem wahren Sein auch Vernunft und Bewegung beizulegen und auch die letzte Behauptung des eleatischen Systems muß verworfen werden [2]). Dagegen bleibt es uns

---

1) Ib. p. 245 f.; p. 248. d. *μανθάνω τόδε γε, ὡς τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσαι ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ ξυμβαίνει πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δή φαμεν οὐκ ἂν γινέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν.*

2) Ib. p. 248. e. *τί δαὶ πρὸς Δίος; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς*

als Ergebniß aller dieser Untersuchungen über das Sein, daß die Wahrheit sowohl des Werdens, als auch des beharrlichen Seins anerkannt werden müsse.

Dieses Ergebniß bestätigt sich dem Platon auch aus der Betrachtung der Formen der Rede, in welchen das Denken sich ausspricht. Denn er bemerkt, daß die Verbindung der Worte zur Rede nicht auf eine jede willkürliche Weise geschehen könne, sondern eine ordnungsmäßige Mischung verlange. Hierbei unterscheidet er nun die Worte, welche Thätigkeiten (πράξεις) und die, welche thätige Dinge bezeichnen, oder Zeitworte und Nennworte, und zeigt wie es zur Verbindung der Worte unter einander nothwendig sei, beide Arten mit einander zu mischen, indem selbst die kleinste Rede erst dadurch zu Stande komme, daß man ein Nennwort mit einem Zeitworte verbinde [1]). Eine solche Rede aber zeige nun immer etwas an von dem Seienden, entweder daß es werde, oder daß es geworden sei, oder daß es sein werde [2]), so daß in dieser nothwen-

---

ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῇν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑξὸς εἶναι; κτλ. Phil. p. 28. d.

1) Soph. p. 261 f. *οὐδεμίαν οὔτε οὕτως οὔτ' ἐκείνως πρᾶξιν οὐδ' ἀπραξίαν οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος δηλοῖ τὰ φωνηθέντα, πρὶν ἄν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ. τότε δ' ἥρμοσέ τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἡ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτος καὶ σμικρότατος.*

2) Soph. p. 262. d. *δηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον, ἀλλά τι περαίνει συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι.* Die Worte *γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων* sind offenbar auf die Zeiten des Zeitworts, *τῶν ὄντων* aber auf das Nennwort zu beziehn.

digen Verknüpfung der Hauptwörter mit den Zeitwörtern vom Platon nachgewiesen wird, wie das Thun von dem Thuenden und das Werden von dem Seienden auf keine Weise getrennt werden darf, wenn wir nicht alle Rede aufheben wollen.

Doch durch diese Untersuchungen ist noch keineswegs die Frage über das Sein und das Nicht-Sein auf eine befriedigende Weise beantwortet worden. Denn wenn wir auch, was das Seiende betrifft, gefunden haben, daß es theils Bewegung, theils Stillstand und Ruhe ist, so ist doch damit gar nicht eine richtige Erklärung des Seienden gegeben [1]), sondern nur verschiedene und entgegengesetzte Bestimmungen, welche dem Seienden zukommen können, sind damit ausgedrückt. Wenn man aber aus diesen entgegengesetzten Bestimmungen den Begriff des Seienden finden wollte, so würde es sich ergeben, daß es weder Ruhe, noch Bewegung, sondern ein Drittes sei, was jedoch auf keine Weise gedacht werden könnte, indem wir das, was nicht bewegt ist, als ein Ruhendes, und das, was nicht ruht, als ein Bewegtes denken müssen [2]). Das Seiende würde uns hiernach eben so wenig bestimmbar erscheinen, als früher das Nicht-Seiende, nur aus entgegengesetzten Ursachen; denn das Nicht-Seiende, in dessen Gebiet der Sophist nach einer gewissen unwissenschaftlichen Uebung schaltet, ist nicht sichtbar wegen seiner Finsterniß; das

---

1) Soph. p. 249 f.

2) Ib. p. 250. *εἰ γάρ τι μὴ κινεῖται, πῶς οὐχ ἕστηκεν; ἢ τὸ μηδαμῶς ἑστὸς πῶς οὐκ αὖ κινεῖται; τὸ δὲ ὂν ἡμῖν νῦν ἐκτὸς τοίτων ἀμφοτέρων ἀναπέφανται.*

Seiende dagegen, welches der Gegenstand der Philosophie ist, läßt sich nicht schauen wegen des Lichtes, in welchem es ist, indem die Augen der Menge nicht im Stande sind, den Glanz des Göttlichen zu ertragen [1]).

Wenn also hierdurch zwar Irrthümer abgewiesen worden, aber die vorliegenden Fragen nicht gelöst sind, so kommt es darauf an, einen andern Weg zu suchen, auf welchem man zur Lösung gelangen könne. Die Untersuchung hierüber geht aus von der Betrachtung des menschlichen Denkens und seines Ausdrucks in der Rede. Das Denken ist nichts Anderes, als ein Reden der Seele mit sich selbst [2]), wobei es nicht darauf ankommt, ob der Gedanke stillschweigend gehegt, oder durch die Stimme laut werde. Ein jedes Reden ist aber eine Verknüpfung des einen Wortes mit einem andern [3]) und da ein jedes Wort eine Bedeutung hat, so muß auch das Denken die Verknüpfung eines Gedachten mit einem andern Gedachten sein. Hiermit wird nun zuvörderst die Vorstellung derer abgewiesen, welche nicht zugeben wollen, daß von demselben Dinge verschiedene Namen gebraucht werden können, weil ein jedes Eins immer nur Eins, so wie Vieles immer nur Vieles sei. Auf jeden Fall müsse man von einem Jeden, was es auch sei, sagen können, daß es sei, ihm so das Sein beilegend außer dem, was es

---

1) Ib. p. 253 e. f. *ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.*

2) Theaet. p. 189. e; Soph. p. 263. d.

3) Soph. p. 259. e. f.

ist [1]). Ist nun so festgestellt, daß eine Gemeinschaft unter den Worten und mithin unter den Gedanken stattfindet, so entsteht die Frage, ob Alles mit Allem in Gemeinschaft treten könne. Alles aber mit Allem zu verbinden oder zu mischen, würde eben so die Kunst der Rede aufheben, als Alles von Allem trennen zu wollen. Das, was gedacht wird, oder der Begriff, ist von der Art, daß es niemals mit seinem Gegentheil eine Verbindung eingehen kann [2]), so wie z. B. das Grade niemals ungrade sein wird. Aber auch das, was einen Begriff immer an sich hat, wird nie das diesem Begriff Entgegengesetzte annehmen wollen, so lange es ist, wie z. B. die Zahl zwei, welche den Begriff des Graden an sich hat, niemals den Begriff des Ungraden annehmen wird [3]). Und endlich auch so lange etwas einen Begriff in einer gewissen Rücksicht an sich trägt, wird es in derselben Rücksicht nicht auch den entgegengesetzten Begriff an sich tragen können [4]). So drückt Platon in seinen wesentlichen Beziehungen den Satz des Widerspruchs aus. Sind aber weder alle Begriffe von einander zu trennen, noch alle ohne Unterschied mit einander zu verbinden, so bleibt nur übrig, daß einige mit einigen, mit andern aber nicht zu verbinden sind, und

---

1) Ib. p. 251 f.

2) Phaed. p. 103. *ξυνωμολογήκαμεν ἄρα, ἢ δ' ὅς, ἁπλῶς τοῦτο, μηδέποτε ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον ἔσεσθαι.* Soph. p. 252. d; 259. c.

3) Phaed. l. l.

4) De rep. IV. p 436. b. f. *οὐδὲ μᾶλλόν τι πείσει, ὥς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὂν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν.* Cf. Soph. p. 230 b.

es gehört eine Kunst dazu, zu erkennen, welche Begriffe mit einander verbunden sein wollen und welche nicht, die Kunst der Dialektik [1]).

Nun zeigt Platon nicht bloß des Beispiels wegen an den Begriffen des Seienden, der Bewegung und der Ruhe, was aus der Verknüpfung der Begriffe unter einander und aus ihrem wechselseitigen Sich-Ausschließen sich ergiebt. Die Begriffe der Bewegung und der Ruhe können nicht mit einander verbunden werden, wohl aber ein jeder von diesen mit dem Begriffe des Seienden; denn beide sind, und ein jeder dieser drei Begriffe ist ein anderer als die beiden übrigen, selbst aber sich selbst derselbe. Dadurch entstehn uns also zwei andere Begriffe, der Begriff des Andern und der Begriff des Desselben, von welchen beiden ein jeder verschieden ist von den vier übrigen, aber die drei ersten ein jeder verbunden werden können mit einem jeden der zwei letzten; denn ein jeder derselben ist an sich derselbe, im Verhältniß zu den andern aber ein anderer, nicht durch seine eigene Natur, sondern weil er Theil hat an dem Begriff des Andern. Und so darf man nicht unwillig werden, wenn gesagt wird, die Bewegung sei dasselbe und auch nicht dasselbe, doch in verschiedener Beziehung, indem sie auf der einen Seite Theil hat an dem Demselben und doch nicht das Dasselbe ist, sondern auch Theil hat an dem Andern. Da nun aber auch ein jeder der Begriffe an dem Seienden Theil hat, die vier andern Begriffe aber außer dem Seienden verschieden sind von dem Seienden oder nicht das Seiende sind, sondern ein Ande-

---

1) Soph. p. 252. e. f.

res, so ist auch ein jeder von ihnen ein Nicht-Seiendes, sofern er ein Anderes ist; und sofern auch das Seiende selbst ein Anderes ist als die Uebrigen, so ist auch das Seiende in so vielen Rücksichten nicht, und das Andere nicht seiend, ist es Eins, Unendliches aber an Zahl ist es nicht. In allen diesen Beziehungen erscheint nun das Nicht-Seiende als mit einem jeden Begriffe verknüpfbar und eben so gut seiend, als ein jedes Andere, aber nicht als das Gegentheil des Seienden bezeichnend, sondern nur ein Anderes als das Seiende soll damit ausgedrückt werden [1]). So zeigt Platon von der Unterscheidbarkeit der Begriffe ausgehend, wie das Nicht-Seiende im Verhältniß zu einem Andern nothwendig von uns gedacht werden müsse, indem ein jeder Begriff an und für sich ein Seiendes ausdrückt, aber auch ein Nicht-Seiendes, insofern er etwas Anderes bezeichnet, als ein jeder andere Begriff [2]).

Den Begriff des Nicht-Seienden festzustellen, erschien als nöthig, um überhaupt den Begriff des kunstgemäßen Denkens in seinem Gegensatz gegen das unkünstlerische

---

1) Soph. p. 254 f.; p. 257. a. *καὶ τὸ ὂν ἄρ' ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὂν ἓν μὲν αὐτό ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἄλλα οὐκ ἔστιν αὖ.* Dies drückt am stärksten den Gegensatz der Platonischen Lehre gegen die Lehre der Eleaten aus.

2) Ib. p. 258. a. *ἡ θατέρου φύσις ἐφάνη τῶν ὄντων οὖσα. — — ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος, ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.*

Verfahren mit den Begriffen und den daraus hervorgehenden Irrthum zu retten; um so mehr war dies nöthig, je mehr Platon gegen die verwirrende Sprachgewandtheit der Sophisten zu kämpfen hatte. Wenn es eine Kunst ist, die Begriffe dialektisch zu ordnen, so muß es auch eine Verwirrung der Begriffe unter einander geben, und wenn jene Kunst Wissenschaft und richtige Meinung hervorbringt, so muß dagegen diese Verwirrung Irrthum und falsche Meinung zur Folge haben. Hierbei war aber die Schwierigkeit zu erklären, wie das Nicht-Seiende gedacht werden könne; denn wenn das Wissen ein Denken des Seienden ist, so wird der Irrthum als ein Denken des Nicht-Seienden betrachtet werden müssen. Ein jedes Denken dagegen denkt ein Seiendes und es ist unmöglich, daß jemand denke und doch nichts denke. Wenn also im Irrthum oder in der falschen Meinung ein Denken ist, so wird auch in ihm immer ein Seiendes gedacht werden, das Nicht-Seiende aber weder an sich, noch von einem Seienden gedacht werden können [1]). Daher kann die falsche Meinung nur dadurch erklärt werden, daß man einsieht, wie zwar das Nicht-Seiende an sich nicht gedacht werden könne, aber wohl das Nicht-Seiende in einem Verhältniß zu einem Andern, etwas, was in der Mitte liegt zwischen dem Seienden und dem Nicht-Seienden [2]).

Eine ähnliche Erklärung über das Seiende, wie die angeführte über das Nicht-Seiende, finden wir von Platon nicht versucht. Es konnte auch überhaupt bei die-

---

1) Theaet. p. 189. b. *οὐκ ἄρα οἷόν τε τὸ μὴ ὂν δοξάζειν, οὔτε περὶ τῶν ὄντων, οὔτε αὐτὸ καθ' αὑτό.* De rep. V. p. 478.

2) De rep. l. l.

sen Untersuchungen der Zweck nicht sein, eine bestimmte Erklärung über das Seiende zu finden, da sie so ganz nur von der Bestreitung einseitiger Lehren ausgehn und diesen verneinenden Charakter nirgends verleugnen. Das, was Platon mit der Bestreitung des Herakleitos und des Protagoras und von der andern Seite der Eleaten und ihrer sophistischen Anhänger beabsichtigte, war nur, das Gebiet der dialektischen Untersuchung sich frei zu erhalten und es gegen solche Meinungen zu schützen, welche alles Denken und alles Reden in Verwirrung zu stürzen geeignet sind. Darum geht er auf die Natur der Rede selbst zurück und zeigt, wie es ihr nöthig sei, theils die Begriffe von einander zu unterscheiden, theils sie mit einander zu verknüpfen. Dann aber berücksichtigend, wie der Begriff immer dasselbe aussagt, schließt er daran auch die Lehre an, daß in dem Denken ein immerdar sich gleich Bleibendes gedacht werden müsse, und im Gegentheil den Fortschritt der Seele von dem einen Begriffe zum andern festhaltend und aus dem Wechselverhältnisse des Erkennens und Erkanntwerdens die Begriffe des Leidens und des Thuns unter den Dingen ableitend, zeigt er auch nach, wie das Werden nicht ausgeschieden werden dürfe aus dem Kreise des wissenschaftlichen Denkens, vielmehr die Nothwendigkeit, es mit dem Seienden zu verknüpfen, in der Art sich offenbare, wie nothwendig in der Rede das Zeitwort mit dem Nennworte verbunden werden müsse. Das Ergebniß dieses dialektischen Kampfes ist nun allerdings nichts anderes, als das, was auch Sokrates schon gegen die sophistischen Zweifel festgehalten hatte, die Freiheit einer methodischen Untersuchung in den Begriffen; aber

wenn dies bei Sokrates nur als ein Ergebniß seines festen Glaubens an die Wahrheit erschien, so hatte dagegen Platon es einer kunstvollen Entwicklung der Widersprüche zu danken, welche er in allen Richtungen des unbeschränkten Zweifels aufdeckte.

Nachdem nun Platon auf solche Weise die bodenlose Dunkelheit des Irrthums, welcher sich selbst genügt, zu verscheuchen gestrebt hatte, konnte er sich um einen andern Standpunkt für die Philosophie bemühn, indem er auf die Meinung zurückging, durch welche, wie früher gesagt, der Weg zur Philosophie führt, sobald man nur zur Erkenntniß kommt, daß in ihr kein wahrhaftes Wissen enthalten sei. Die Meinung ist aber dem Platon im Werden und in der Empfindung gegründet. Das Werdende ist nur der Meinung zugänglich durch vernunftlose Empfindung [1]). Und die Empfindung wohnt uns nothwendig bei, weil unsere Seele dem Körper eingepflanzt ist, einem zusammengesetzten Dinge, welchem bald etwas abgeht, bald etwas zugeht, woraus denn gewaltsames Leiden und Veränderung unserer Seele entsteht, so daß sie zu dem niemals sich gleich Bleibenden gezogen schwankt und gestört wird und wie trunken taumelt [2]). Die Gemeinschaft des Kör-

---

1) Tim. p. 28. a. *τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον.*

2) Ib. p. 42. a. *ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτηθεῖεν* (sc. *αἱ ψυχαί*) *ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων ξύμφυτον γίγνεσθαι.* Soph. p. 248. a. *καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν.* Phaed. p. 79. c. *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι.*

Körpers mit der Seele besteht eben darin, daß beide zusammentreffend Leiden und Thun vermöge ihrer Kraft sich einander mittheilen [1]). Demnach überträgt sich das Leiden, welches im Körper ist, auch auf die Seele. Zwar kann es geschehn, daß ein Leiden, welches im Körper ist, nicht bis zur erkennenden Kraft der Seele durchdringt, sondern in dem Körper erlöscht; es kann aber auch eine Bewegung des Körpers der Seele gemeinschaftlich werden und ihr die Kraft des Bewegenden verkünden. In erstern Falle bleibt die Seele unempfindlich, im letztern Falle dagegen entsteht in ihr eine Empfindung [2]). Hiernach erscheint nun dem Platon die Empfindung als eine Wirkung, welche aus der Verbindung des Körpers mit der Seele dieser geschieht, und jeder sieht, wie diese Lehre mit der Erklärung der Empfindung aus den zusammentreffenden Thätigkeiten des Empfindenden und des Empfundenen, wie solche früher von uns entwickelt worden, in der genauesten Verbindung steht. Das Zusammentreffen der beiden Thätigkeiten des Empfundenen und des Empfindenden macht Platon gewöhnlich anschaulich in der Art, wie ein körperliches Organ von einer äußerlichen Thätigkeit erregt wird, selbst

---

1) Soph. l. l.

2) Phileb. p. 33. d. *θὲς τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡμῶν ἑκάστοτε παθημάτων τὰ μὲν ἐν τῷ σώματι ἀποσβεννύμενα πρὶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν διεξελθεῖν, ἀπαθῆ ἐκείνην ἐάσαντα, τὰ δὲ δι' ἀμφοῖν ἰόντα καί τινα ὥσπερ σεισμὸν ἐντιθέντα ἴδιόν τε καὶ κοινὸν ἑκατέρῳ. — — ὅταν ἀπαθὴς αὕτη (ἡ ψυχή) γίγνηται τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος — ἀναισθησίαν ἐπονόμασον· — τὸ δὲ ἐν ἑνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι, ταύτην δ' αὖ τὴν κίνησιν ὀνομάζων αἴσθησιν οὐκ ἀπὸ τρόπου φθέγγοι' ἄν.* Cf. ib. p. 43. b; Tim. p. 64. a.

dadurch in Thätigkeit gerathend [1]), und so bezieht sich ihm auch gewöhnlich die Empfindung auf das Wahrnehmen einer körperlichen Beschaffenheit, der Farbe, des Geschmacks u. s. w.; dadurch ist doch aber keineswegs ausgeschlossen, daß in der Empfindung auch ein Innerliches, welches nicht durch die Organe des Körpers hindurchgeht, aufgefaßt werden kann, wenn es nur zu der Verbindung der Seele mit dem Leibe eine Beziehung hat. In dieser Art spricht Platon auch davon, daß die Mäßigkeit, wenn sie uns beiwohne, eine Empfindung uns gewähren müsse [2]). Man kann allerdings sagen, daß die Lehre des Platon von der Empfindung nicht gleichmäßig durchgebildet sei, indem er unter der Empfindung meistentheils nur die Wahrnehmung körperlicher Beschaffenheiten versteht, und dies bemerkt man besonders, wenn er zuweilen die Seele oder das Unkörperliche, weil es durch äußere Sinnen-Werkzeuge nicht aufgefaßt werden kann, schlechthin als etwas Nicht-Empfindbares bezeichnet [3]), aber ganz hat er doch nicht außer Augen gelassen, daß auch innere Zustände der Seele, welche keine unmittelbare Beziehung zum Körperlichen haben, von uns empfunden werden können.

Von Wichtigkeit ist nun für diese Untersuchung, wie Platon zwischen dem, wodurch, und dem, womit wir empfinden, unterscheidet. Die Sinnenwerkzeuge sind nur das, durch welches wir empfinden; aber wir, welche wir em-

---

1) Theaet. p. 153. e.

2) Charm. p. 159. a.

3) De leg. X. p. 898. d; Polit. p. 285. c.

pfinden, sind nicht wie hölzerne Pferde, in welchen viele Sinnenwerkzeuge festsitzen, sondern in eine Seele laufen sie zusammen, mit welcher wir das Empfindbare empfinden durch jene Werkzeuge [1]), welche dem Körper angehören. Durch ein jedes der Werkzeuge fassen wir nun nur die ihm gemäßen Empfindungen auf, durch die Ohren den Schall, durch die Augen die Farbe, mit keinem derselben aber sind wir im Stande das aufzufassen, was durch ein anderes derselben aufgefaßt werden kann; durch die Ohren können wir nicht sehen, durch die Augen nicht hören. Daher kann auch das Denken, welches sich auf zwei Empfindungen verschiedener Werkzeuge bezieht, weder durch das eine, noch durch das andere vollzogen werden, wir müssen vielmehr, wenn ein solches Denken stattfindet, es unabhängig von den Sinnenwerkzeugen mit der Kraft vollziehen, welche durch jene Werkzeuge empfindet. Nun ist es aber offenbar, daß wir über zwei Empfindungen verschiedener Werkzeuge denken können, indem wir sie beide als seiend denken, jede als eine für sich und beide zusammen als zwei, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit beider überlegend und so überhaupt das Gemeinsame, welches von allen Empfindungen gilt, uns zur Erkenntniß bringend. Mithin müssen wir auch der Seele, welche durch die Sinnenwerkzeuge die Empfindungen auffaßt, außer der Kraft, welche sie durch

---

1) Theaet. p. 184. *δεινὸν γάρ που, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν, ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις, αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν, εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ξυντείνει, ᾗ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα, ὅσα αἰσθητά.*

die Kräfte des Körpers übt, noch eine andere Kraft beilegen, durch sich selbst das Gemeinsame aller Empfindungen zu erforschen [1]).

Wenn nun auf diese Weise eine von den Empfindungen verschiedene Kraft der Seele nachgewiesen ist, das Allgemeine durch sich selbst zu erforschen, so kommt es darauf an, weiter zu bestimmen, was für Gedanken diese Kraft erzeugt in der menschlichen Seele. Platon setzt einander entgegen das, was durch die Empfindung aufgefaßt wird, und das, was durch das Nachdenken (*διάνοια*), durch den Verstand oder die vernünftige Ueberlegung (*λογισμός, νοῦς, νόησις*) zu unserer Erkenntniß kömmt [2]). Nun ist ihm das, was die Empfindung auffaßt, wie früher gezeigt, die beständige Veränderung, der beständige Fluß des Werdens, das rein Augenblickliche, welches in einem beständigen Uebergehn aus dem War durch das Jetzt in das Wird-sein ist [3]); im Gegensatz daher gegen dieses Empfindbare denkt Platon das, was von dem Verstande aufgefaßt wird, als das Beharrliche, welches weder wird, noch vergeht, sondern immer auf gleiche Weise sich verhält, als das Unbewegliche, welches weder von anders woher ein Anderes aufnimmt, noch zu einem Andern sich begiebt [4]). Die

---

1) Theaet. p. 185. *οὔτε γὰρ δι᾽ ἀκοῆς, οὔτε δι᾽ ὄψεως οἷόν τε τὸ κοινὸν λαμβάνειν περὶ αὐτῶν. — — ἀλλὰ μὰ Δία, ὦ Σώκρατες, ἔγωγε οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν, πλήν γ᾽ ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ᾽ εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ᾽ αὐτὴ δι᾽ αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.*

2) Parm. p. 129. e; Phaed. p. 65. c; de rep. VII. p. 532. a etc.

3) Parm. p. 152.

4) Tim. p. 51. e. *τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον, ἓν μὲν*

Seele, indem sie rein durch sich selbst denkt, faßt auch ein jedes Seiende rein an sich selbst auf, ungestört von der Bewegung der Empfindung, welche die Seele stört in dem Besitz der Wahrheit [1]). Wenn die Seele rein sich erhalten könnte von den körperlichen Bewegungen und Störungen, so würde sie rein die Dinge selbst erblicken [2]). Alles dieses, was der Gegenstand das Denkens der Seele durch sich selbst ist, faßt Platon in den Begriff des Wesens (*οὐσία*) zusammen, welches am allgemeinsten das Beharrliche in unserm Denken bezeichnet [3]). Auf diesen Begriff bezieht sich alle wahre Erkenntniß und alle Philosophie. Aus dem Erkennen des Wesens durch den Verstand geht aber auch, indem die Vielheit im Denken vorausgesetzt wird, die Erkenntniß des Aehnlichen und des Unähnlichen, des Desselben und des Andern, der Einheit und der Zahl und vieler andern Begriffe hervor, welche als

---

εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναισθητον, τοῦτο ὃ δὴ νοήσις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν. Ib. p. 27. d; Phaed. p. 79.

1) Phaed. p. 65. e. — *αὐτῇ καθ' αὑτην εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον* —.

2) Ib. p. 66. *ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμῖν δέδεικται, ὅτι εἰ μέλλοιμέν ποτε καθαρῶς τι εἴσεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ* (sc. *τοῦ σώματος*) *καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα.*

3) Theaet. p. 186. a. *ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται. Ἐγὼ μέν, ὧν αὐτὴ ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν ἐπορέγεται.* Cf. Phaedr. p. 247. c. f.; Crat. p. 386. *βεβαιότης τῆς οὐσίας* und *βέβαιος οὐσία.* De rep. VII. p. 526. e. werden *γένεσις* und *οὐσία* einander entgegengesetzt. Doch wird auch der Ausdruck *οὐσία* von Platon nicht immer in diesem Sinn gebraucht, z. B. Parm. p. 142. c. f.

allgemeine Begriffe an dem Wesen Theil haben [1]), und vom Verstande gedacht werden.

Wir können nicht leugnen, daß schon in der Ausführung dieser Gedanken, die Neigung sich verräth, die Betrachtung des ewigen Wesens der Dinge bei Weitem mehr zu verfolgen, als die Wahrheit des Werdens zur Erkenntniß zu bringen. Daß dies ein charakteristischer Zug der Platonischen Lehre sei, läßt sich nicht sowohl aus einzelnen Aeußerungen des Platon, welche zwar die Nichtigkeit des Werdens an und für sich nicht selten erwähnen, aber doch gewöhnlich in Ungewißheit über die Unbedingtheit der Aussage lassen, als aus der ganzen Ansicht seiner Lehre erhärten. Wir wenden uns daher sogleich zur Untersuchung dessen, was dem Platon das Bleibende, das Seiende oder das ewige Wesen der Dinge ist, werden aber sodann hieran seine Lehre vom Werden anschließen, so weit sie allgemeiner oder dialektischer Betrachtung ist.

Es ist nicht zu verkennen, daß die Lehre des Platon den Untersuchungen des Sokrates über den Begriff und seine Erklärung auf das Genaueste sich anschließt. In dem Staate nennt er die Untersuchung vom Begriffe aus die gewohnte Methode [2]). Sie hebt ihm an von dem Nennworte oder dem Namen, welcher einer Mehrheit beigelegt wird, und forscht nach der Erklärung dieses Namens, welche uns den Begriff desselben angiebt [3]). Eben

---

1) Theaet. l. l.

2) De rep. X. p. 596. a.

3) L. l. εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ

dasselbe ist es, wenn Platon die Vorschrift giebt, daß der Anfang einer jeden Untersuchung mit der Frage gemacht werden müsse, was das sei, worüber die Untersuchung geführt werden soll [1]); denn auf die Frage, was etwas sei, kann nur durch die Angabe seines Wesens vollständig geantwortet werden, und das Wesen eines Seienden wird in seiner Begriffserklärung ausgedrückt [2]). Wenn wir nun aber ferner uns erinnern, daß dem Platon das Wesen der Dinge das Bleibende und Feste in ihnen ist [3]), so muß es uns ganz natürlich erscheinen, daß er von diesem aus in die Erkenntniß der Wahrheit einzudringen trachte.

Es ist hierin vielleicht kein anderer Unterschied zwischen dem Lehrer und dem Schüler, als daß Platon in allgemeinen Ausdrücken dasselbe festsetzte und aussprach, was Sokrates nur in der Uebung auszubilden gesucht hatte. Denn mit der größesten Bestimmtheit hat Platon die Arten des wissenschaftlichen Verfahrens verzeichnet, durch welche man auf der einen Seite von der Mannigfaltigkeit zu der Einheit der Begriffe, von der andern

---

ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. De leg. X. p. 895. d.

1) Phaedr. p. 237. b; Laches. p. 185. b; Meno p. 71. ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστι, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην;

2) Phaedr. l. l. περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύεσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή· — τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν, ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου. — ἐγὼ οὖν καὶ σὺ — ὁμολογίᾳ θέμενοι ὅρον, εἰς τοῦτ' ἀποβλέποντες καὶ ἀναφέροντες τὴν σκέψιν ποιώμεθα κτλ. Cf. ib. p. 263.

3) Crat. p. 386. d. δῆλον δή, ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα.

Seite von der Einheit der Begriffe zu der Mannigfaltigkeit des in ihnen Umfaßten gelangt. Nicht nur erkennt er an, daß Eintheilungen und Zusammenfassungen der Natur der Dinge gemäß zum richtigen Denken nöthig sind [1]), sondern auch in wahrhaft philosophischem Sinne will er dieses Verfahren von den untersten Begriffen herauf bis zu den obersten Begriffen und wieder von den obersten Begriffen bis zu der untersten Mannigfaltigkeit hindurchgeführt wissen [2]). In diesen Vorschriften ist nun klar, daß dem Platon das ganze wissenschaftliche Verfahren an die Begriffe sich knüpft. Daher verlangt er auch ausdrücklich, daß man nicht ohne Begriff abtheilen solle [3]) und

---

1) Phaedr. p. 265. d f. *εἰς μιαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. — τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ἧ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν.* Soph. p. 253.

2) Phaedr. p. 277. b, *κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν.* Polit. p. 285. a; Philib. p. 16 f. *δεῖν οὖν ἡμᾶς — ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν. ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός. — — — ὥσπερ γὰρ ἓν ὁτιοῦν, εἴ τις ποτε λάβοι, τοῦτον, ὥς φαμεν, οὐκ ἐπ' ἀπείρου φύσιν δεῖ βλέπειν εὐθύς, ἀλλ' ἐπί τιν' ἀριθμόν, οὕτω καὶ τοὐναντίον ὅταν τις τὸ ἄπειρον ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν, μὴ ἐπὶ τὸ ἓν εὐθύς, ἀλλ' ἐπ' ἀριθμὸν αὖ τινὰ πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι καταυοεῖν τελευτᾷν τε ἐκ πάντων εἰς ἕν.*

3) Polit. p. 262. a; de rep. V. p. 454. a.

will zwar jede Art, welche in einem höhern Begriffe liegt, einen Theil dieses Begriffes genannt wissen, aber nicht umgekehrt jeden Theil eine Art [1]). Auch hat Platon noch weiter das Verfahren mit den Begriffen beschrieben, indem er auf der einen Seite zur Erklärung der Begriffe verlangte, daß ein Allgemeines angegeben werde, durch welches eine Vielheit von Gegenständen umfaßt wird [2]), daß aber auch, nachdem das Allgemeine gefunden, gezeigt werde, worin sich der zu erklärende Begriff von andern unterscheide, welche mit ihm an dem Allgemeinen Theil haben [3]), von der andern Seite aber auch einige Vorschriften über die Eintheilungen der Begriffe zu geben suchte. Er verbietet mit Recht einen kleinen Theil von einer großen Menge abzuschneiden und das übrig Bleibende dann mit einem Namen zu nennen, so wie etwa die Menge der Menschen den kleinen Theil der Hellenen von dem ganzen übrigen Menschengeschlechte absondere, das übrig Bleibende aber für eine Art nehme und es das Barbarische nenne; vielmehr verlangt er, man solle nicht ohne Begriff abtheilen, und meint, sicherer sei es durch die Mitte zu schneiden, indem man so am Ersten auf Begriffe treffen werde [4]). Dies Letztere jedoch wird von ihm

---

1) Polit. l. l.; p. 263. b.

2) Euthyphr. p. 6. d; Theaet. p. 146. d; p. 185. d f.

3) Euthyphr. p. 11. e f.; Theaet. p. 208. d. *ὡς ἄρα τὴν διαφορὰν ἑκάσου ἂν λαμβάνῃς, ᾗ τῶν ἄλλων διαφέρει, λόγον, ὥς φασί τινες, λήψει, ἕως δ' ἄν κοινοῦ τινὸς ἁφάπτῃ, ἐκείνων πέρι σοι ἔξαι ὁ λόγος, ὧν ἂν ἡ κοινότης ᾖ.*

4) Polit. p. 262. a f. *διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἰέναι τέμνοντας καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἄν τις προστυγχάνοι.* Ib. p. 265. a.

nicht als eine allgemeine Regel gegeben [1]) und wenn er auch oft zweigliedrige Eintheilungen setzt, so doch nicht immer. Auf solche Weise also hat Platon das Verfahren seines Lehrers in allgemeinen Vorschriften ausgesprochen und man mag wohl muthmaßen, daß er noch mehr, als er in seinen Gesprächen gelegentlich erwähnt, von solchen Regeln sich entwickelt hatte.

In diesem Verfahren mit den Begriffen liegt nun dem Platon die wahre Wissenschaft. Er blickt hierbei darauf, daß die Begriffe immer eins und dasselbe bedeuten und alle die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen, welche ihnen an und für sich beigelegt werden kann, ihnen immer zukommt, so daß sie an sich gar nicht veränderlich oder entgegengesetzter Bestimmungen fähig sind. Und in dieser Rücksicht sagte er von der Wissenschaft überhaupt, welche in den Begriffen das Wesen der Dinge auffaßt, daß sie das, was ein jedes für sich ist (*τὸ αὐτὸ ἕκαστον, τὸ αὐτὸ καθ' αὑτό*), darzustellen habe [2]), daß aber eben die Begriffe an und für sich niemals Entgegengesetztes annehmen, sofern sie Begriffe sind, sondern immer die ihnen eigenthümlichen Bestimmungen festhalten [3]). Alles Andere daher, was außer den Begriffen noch sein mag, hat eben nur dadurch Wahrheit, daß es an den Begriffen Theil hat; durch ihr Theilhaben (*μέθεξις, παρουσία, κοινωνία*)

---

1) Cf. Phileb. p. 16. die oben angeführte Stelle.

2) De rep. VI. p. 493. e; Phaed. p. 102. a; Soph. p. 265. b. *εἰδώλων, — ἀλλ' οὐκ αὐτῶν ἑκάστων.* Parm. p. 128. e.

3) Phaed. l. l.; Parm. l. l. *εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὅμοιά τις ἀπέφαινεν ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἄν, οἶμαι, ἦν.*

an den Begriffen sind die Dinge das, was sie sind [1]), denn alles ist aus Begriffen und Zahlen gebildet [2]), oder, wie Platon sich auch sonst auszudrücken pflegt, die Dinge haben nur Aehnlichkeit mit den Ideen und verhalten sich zu diesen, wie die Abbilder zu den Vorbildern [3]).

Indem wir nun aber hier mitten in den logischen oder dialektischen Untersuchungen des Platon auf das gestoßen sind, was von jeher für den Kern und auch für das Schwierigste seiner Lehre gehalten worden, auf seine Ideenlehre, werden wir es nicht umgehn können, uns etwas genauer nach dem umzusehn, was Platon denn überhaupt Ideen nennt. Dies scheint um so nothwendiger zu sein, je mehr ich finde, daß in neuern Zeiten viel zu beschränkte Vorstellungen hie und da verbreitet worden sind über das, was Platon unter den Ideen versteht, indem man dabei zuweilen nur an die idealen Begriffe des Guten, des Schönen, der Gerechtigkeit u. s. w., zuweilen nur an die allgemeinen Art- und Gattungs-Begriffe gedacht hat oder auch geneigt war, darunter die allgemeinen Eigenschaften der Dinge zu verstehn. Die Aeußerungen des Platon jedoch gehen über alle diese Schranken hinaus und es giebt wohl keine Art des wahren Seins, welche in Begriffen oder Ideen aufzufassen von ihm nicht gestrebt worden wäre. Will man aber den ganzen Umfang, in

---

1) Phaed. p. 100. c. f.; Euthyd. p. 300. e f.; Conv. p. 210. e f.

2) Tim. p. 53. b.

3) Phaedr. *τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα.* De rep. X. p. 597. a. *οὐ τὸ ὄν, ἀλλά τι τοιοῦτο οἷον τὸ ὄν.* Tim. p. 28. a. *ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι.* Ib. p. 49. d.

welchem Platon Ideen annimmt, in seinen Schriften sich nachweisen, so muß man sich daran erinnern, daß er in ganz gleichem Sinne von Ideen und von dem bleibenden Wesen, von der Einheit oder von dem an und für sich Seienden spricht, indem dieses ihm nur das Gegenständliche der Ideen bezeichnet. Nun finden wir, daß Platon nicht nur das Höchste und Vollkommenste, was er kennt, als Idee auffaßt, wie das Schöne und Gute, das Gerechte und die Wissenschaft, sondern eben so auch das Gegentheil von diesen, allerlei Untugenden, das Böse und das Ungerechte [1]). So wird ferner von den Ideen der Aehnlichkeit und der Unähnlichkeit, des Einen und des Vielen, der Größe, der Gesundheit und der Stärke, ja sogar der Geschwindigkeit und der Langsamkeit gesprochen [2]); so ist von der Einheit des Menschen und des Stieres, von der Kugel an sich und dem Kreise an sich, von den Ideen des Bettes, des Tisches und des Nennworts die Rede [3]) und damit man alles dieses nicht bloß auf das Allgemeine der Arten und der Gattungen beziehe, auch die einzelne Seele wird als eine Idee angesehn [4]) und das, was Sokrates ist und was Simmias ist, wird unterschieden von dem, was an beiden ist [5]). Was aber am meisten auffallen möchte, ist, daß selbst dem Sinnlichen und

---

1) De rep. III. p. 402. c; V. p. 475. e.

2) Parm. p. 128. e; p. 130. e; Phaed. p. 65. d; p. 100. c; de rep. VII. p. 529. d.

3) Phileb. p. 15. a; p. 62. a; de rep. X. p. 596. a; Crat. p. 389. d; p. 390. c.

4) Theaet. p. 184. d.

5) Phaed. p. 102. b; cf. Crat. p. 386. d.

dem Werden ein Wesen beigelegt und so verlangt wird, auch diese, welche doch am meisten den Ideen entgegengesetzt zu sein scheinen, als Ideen aufzufassen. Dies geschieht aber doch, wenn der Farbe und der Stimme ein Wesen beigelegt wird [1]), wenn die Rede ist von Urbildern der Lebensweisen [2]) und wenn nicht nur den Dingen, sondern auch den Handlungen oder Thätigkeiten der Dinge eine Beharrlichkeit des Wesens beigelegt wird [3]). Doch ist dies ganz gemäß der umfassenden und gründlichen Denkweise des Platon, welcher die Wissenschaft nicht auf irgend ein beschränktes Gebiet angewiesen wissen, sondern nichts von der richtigen Erkenntniß ausschließen will. Dies spricht sich auf eine wahrhaft philosophische Weise in der Zurechtweisung aus, welche der junge Sokrates von Parmenides hören muß, als jener sich scheut, Ideen des Menschen, des Feuers oder des Wassers, ja des Haares, des Kothes und anderer verächtlicher und schlechter Gegenstände anzuerkennen, denn dies sei nicht der Philosophie gemäß, auf die Meinungen der Menschen blickend dergleichen Dinge für gering zu halten [4]). Noch von einer andern Seite erweitert sich uns das, was Platon unter den Ideen versteht, wenn wir finden, daß er zu den Ideen, nach welchen die sinnliche Welt gebildet ist, auch die Geschlechter der sterb-

---

1) Crat. p. 423. e.
2) De rep. X. p. 617. d; 618. a.
3) Crat. p. 386. e.
4) Parm. p. 130. c. f. *νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔ πώ σου ἀντείληπται φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντειλήψεται καὶ ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.*

lichen Wesen rechnet [1]), welche doch seiner Ansicht nach nur verschiedene Grade der Ausbildung eines und desselben lebendigen Wesens bezeichnen, indem sie in der Seelenwanderung in einander übergehn [2]). Hieraus geht uns hervor, daß die Ideen auch gewisse natürliche Entwicklungsstufen des Lebens bezeichnen können und nicht bloß das Wesen der Dinge, welches unter allen Verhältnissen dasselbe bleibt. Auf eine ganz allgemeine Weise aber wird uns das Gebiet der Ideen bestimmt, wenn Platon sagt, daß einem jeden eine Idee beigelegt werde, was wir als ein Vieles mit demselben Nennworte bezeichnen [3]). Denn daß dies nicht bloß auf die Arten oder Gattungen zu beziehen sei, welche in den Einzelwesen als ein Vieles erblickt werden, sondern auch auf die Einzelwesen, welche mit einem Namen benannt in vielen Erscheinungen sich darstellen, muß jedem, welchem die Lehre des Platon von dem sinnlichen Werden nur einigermaaßen klar geworden ist, einleuchten [4]). Es konnte aber auch ferner dem Platon nicht entgehn, daß eine jede Eigenschaft, ein jeder Zustand und ein jedes Verhältniß eines Dinges in einem Nennwort ausgedrückt von Vielem gelten könne und endlich daß selbst veränderliche Thätigkeiten, ja das Werden

---

1) Tim. p. 41. b.

2) Da wir später über diesen Punkt der Platonischen Lehre weitläuftiger sein werden, so wollen wir auch erst später hierüber den Beweis führen.

3) De rep. X. p. 596. a. *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἑκαστον εἰώθαμεν τιθεσθαι περὶ ἑκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.*

4) Theaet. p. 157. a. f.; daher wird auch den Dingen ein beharrliches Wesen zugeschrieben. Crat. p. 386. d.

selbst in Nennwörtern dargestellt und mit vielen Zeitwörtern verknüpft werden könne, so daß in der That nicht abzusehen ist, was nicht einer Idee theilhaftig oder in einer Idee aufzufassen sein sollte.

Daß nun in solcher Allgemeinheit der Ausdruck Idee vom Platon genommen werde, kann wohl niemanden befremden, welcher nur ein wenig das Fundament betrachtet hat, auf welchem seine Ideenlehre ruht. Dieses ist ja doch kein anderes, als die Idee der Wissenschaft selbst, wegen deren Realität auch die Realität der Ideen gefordert wird [1]). Wenn nun Platon lehrte, es müsse Ideen geben, welche die unveränderliche und ewige Wahrheit der Gegenstände aller Wissenschaft darstellten, damit es eben eine Wissenschaft von diesen Gegenständen geben könne, so mußte er nothwendig auch überall eine Idee suchen, wo es irgend ein wahres Sein giebt und wo irgend etwas wissenschaftlich erforscht werden kann. Und woran hätte nun wohl Platon gemeint, daß eine wissenschaftliche Forschung sich nicht anknüpfen lasse? worin wäre seiner Ansicht nach nicht etwas Wahres zu finden? Dem Platon nach dem umfassenden Begriff, welchen er von der Wissenschaft hatte, mußte es klar sein, daß auch in dem einzelnen Dasein, auch in den Zuständen und Thätigkeiten der Dinge, in Allem, was wird, eine Wahrheit sei, und daß also auch in allem diesem eine Idee zu finden. Daher müssen wir alle jene beschränkenden Ansichten von den

---

1) Parm. p. 135. c; Phaed. p. 95. e — 102. a; Tim. p. 51. d. *εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθὴς ἕξον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον κτλ.*

Ideen des Platon fahren lassen und nur dies festhalten, daß in den Ideen überhaupt alles ausgedrückt werde, was eine ewige Wahrheit, ein Beharrliches, welches der Veränderlichkeit des Sinnlichen zum Grunde liegt, uns bezeichnet. So wie die Ideenlehre aus dem Kampfe gegen die sinnlichen Vorstellungen der Sophisten und gegen die Aufhebung alles Unterschiedes, wohin die Lehre der Eleaten sich neigte, hervorgegangen ist, so hält sie auch hauptsächlich zweierlei fest, zuerst daß nicht das Sinnliche das Wahre sei, sondern daß der Wissenschaft, welche eine unveränderliche Wahrheit lehre, auch nur das unveränderliche Wesen der Dinge entsprechen könne; dann aber auch, daß die Wahrheit oder das wahrhaft Seiende nicht ein unterschiedloses Einerlei sei, sondern eine Vielheit besonderer Begriffe umfasse, von welchen ein jeder das ewige Wesen der Dinge auf eine eigene Weise darstelle.

Aber es ist noch ein Drittes, was in der Ideenlehre unmittelbar enthalten ist. Wenn in den Begriffen als den Elementen der Wissenschaft das Wahre dargestellt wird, die Begriffe aber so sich zu einander verhalten, daß ein höherer Begriff mehrere niedere in sich umfaßt und verbindet, so folgt daraus auch, daß die Elemente der Wahrheit nicht von einander auf eine solche Weise getrennt werden dürfen, als wenn sie nicht wieder durch ein höheres Band verbunden wären. Indem also Platon die Verbindung der Begriffe als etwas Nothwendiges für die Wissenschaft setzt, zeigt er auch nach, wie alle die Lehren der Wissenschaft Gewalt anthun, welche das besondere Wahre als etwas rein an und für sich Bestehendes betrachten möchten. Die Verbindung aber der einzelnen Wesen findet er

in

in derselben Weise gesetzt, wie die einzelnen Begriffe durch die allgemeinen Begriffe verbunden sind; es ist ihm dies eine wahre Verbindung, nicht eine solche, welche nur in unserer Vorstellung gesetzt wäre. Darin ist denn die Realität des Allgemeinen ausgesprochen, welches aber nicht ein schlechthin Allgemeines ist, sondern ein Allgemeines, in dem das Besondere und Einzelne umfaßt ist. Daß dieses Wahrheit und mithin Realität haben müsse, dafür bürgt dem Platon nichts, als nur die Wahrheit der Wissenschaft, deren Bestandtheil das Allgemeine ist.

Wenn nun aber die niedern Begriffe durch die höhern zusammengehalten werden, so frägt es sich, ob nicht zuletzt ein höchster Begriff den niedern Begriff umfaße und mithin in sich die Gesammtheit und den Zusammenhang aller Begriffe darstelle? Sobald wir uns vergegenwärtigen, wie Platon Einheit und Zusammenhang der Wissenschaft in allen Stücken verlangt, so können wir wohl nicht zweifeln, daß diese Frage im Sinn des Platon zu bejahen sei. Dafür spricht es auch deutlich, daß er meint, weil die ganze Natur verwandt sei, so könne jemand wohl von einer Idee ausgehend, Alles finden, wenn er nur tapfer und unablässig suche [1]). Daß aber das Forschen von der einen Idee zur andern fortschreiten soll, das setzt auch voraus, daß in dem einen Begriffe an und für sich der forschenden Seele nichts Befriedigendes gegeben ist, sondern Befriedigung aus ihm erst erwächst, wenn er in

---

1) Meno p. 81. c. *ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, — — οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν.*

seinem Zusammenhange mit dem ganzen Systeme der Begriffe erkannt worden. Deswegen betrachtet Platon die einzelnen Ideen als Voraussetzungen, über welche noch Rechenschaft gegeben werden könne durch eine höhere Voraussetzung, d. h. durch eine höhere Idee, bis man zuletzt zu einem Genugsamen gelange [1]), d. h. zu einer Idee, welche durch keine höhere Voraussetzung oder Idee gerechtfertigt zu werden brauche. Daß nun dieses Genugsame in der That der Anfang aller Erkenntniß und alles Seins sei, lernen wir aus einer andern Stelle, in welcher von der Dialektik gesagt wird, sie gebrauche die vorausgesetzten Ideen nicht als erste Gründe, sondern wirklich nur als Voraussetzungen, gleichsam als Stufen und Anläufe, um bis zum Voraussetzungslosen, zu dem Grund aller Dinge zu gelangen, wenn sie aber diesen erfaßt habe, sich auch wieder an dem zu halten, was von ihm abhängt und so allein Begriffe gebrauchend durch Begriffe zu Begriffen zu kommen [2]). Hiernach werden wir daran nicht zweifeln dürfen, daß Platon durch die Erkenntniß der Ideen

---

1) Phaed. p. 100. a f. *ἐπεὶ δὲ ἐκείνης* (sc. *τῆς ὑποθέσεως*) *αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑποθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίση φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανον ἔλθοις.* Was unter dem *ἱκανον* zu verstehen sei, sieht man aus Phileb. p. 20. d. *τί δέ; ἱκανὸν τἀγαθόν; Πῶς γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρει τῶν ὄντων.*

2) De rep. VI. p. 511. b. *τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ᾽ εἴδεσιν αὐτοῖς δι᾽ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς*

hinaufsteigen wollte zu der Erkenntniß der höchsten Idee, welche den Grund aller Dinge darstellt, zu der Idee Gottes, um wieder in dieser die Wahrheit aller niedern Ideen zu begründen. Daher heißt auch dem Platon im Gegensatz gegen die Lehre des Protagoras, welche den Menschen zum Maaße aller Dinge machte, Gott das Maaß aller Dinge [1]) und wenn wir uns daran erinnern, daß dem Platon die Erkenntniß des Guten die größeste ist, ja die einzig wahre, da alle Erkenntniß ohne diese keinen Werth hat, und daß er Gott als das Gute zu schildern liebt, so werden wir denselben Gedanken auch darin ausgedrückt finden, daß die Idee des Guten die letzte im Erkennbaren genannt wird [2]). Daher umfaßt Gott Anfang und Ende und Mitte aller Dinge [3]), daher endlich wird auch die Welt nicht nur ein Bild der Ideen, sondern auch ein Bild und eine Aehnlichkeit Gottes genannt [4]), weil nem-

---

εἴδη. Ich darf nicht verschweigen, daß Schleiermacher diese Stelle anders versteht. Er denkt an Polemik gegen den Homer und Pythagoreer, da doch nur der Unterschied zwischen der Mathematik, welche auch in Begriffen herrscht, aber die Begriffe voraussetzt, nicht ableitet und begründet, und der Dialektik, welche nur durch Begriffe begründete Begriffe gebraucht, auseinander gesetzt werden soll. Die vorher angeführte Parallelstelle aus dem Phädon scheint mir die Sache völlig in das Licht zu setzen. Nicht weniger geht auf dasselbe zurück de rep. VI. p. 510. c f. Auch Aristoteles unterscheidet so met. VI, 1. p. 121, 19 Brand.

1) De leg. IV. p. 716. c. *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα.*

2) De rep. VII. p. 517. b. *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα.*

3) De leg. IV. p. 715. e.

4) Tim. fin. *ὅδε ὁ κόσμος — εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς* (Steph.

lich die Idee Gottes die Gesammtheit der Ideen umfaßt. Dem Platon also würden wir sagen dürfen, ist die Idee Gottes die höchste Idee, welche als die höchste in allen übrigen Ideen ist und alle übrigen Ideen in sich enthält, und Gott mithin auch die Einheit, welche aller Dinge wahres Wesen in sich umschließt.

Wenn aber in diesem Lichte die Idee Gottes dem Platon erscheint, so durfte sie auch von ihm als die ursprüngliche Voraussetzung oder vielmehr als der Grundgedanke der ihrer selbst bewußten Vernunft angesehen werden, denn sie bezeichnet ihm den wahren Gegenstand der Wissenschaft, welcher ebenso nothwendig ist, als die Wissenschaft selbst. Daher geht er denn auch, wenn ein Beweis, daß Gott sei, gefordert wird, nur schwer und gleichsam unwillig an das Geschäft, und meint, solche Beweise würden ganz unnöthig sein, wenn nicht gewisse Vorurtheile verbreitet genug wären unter den Menschen [1]). Daher spricht er auch davon, daß den Menschen eine Verwandtschaft zu den Göttern ziehe, an ihr Sein zu glauben und sie zu verehren [2]), und das, was man in seinen Gespräθεοῦ) αἰσθητός. Ib. p. 29. e. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιςα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. De rep. VI. p. 508. b. wird von der Sonne, hier der Stellvertreterin der sinnlichen Welt, gesagt: ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ.

1) De leg. X. p. 887. c; p. 891. b. Daß Platon hier von Göttern spricht und nicht von Gott, ist aus der populären Haltung dieser Untersuchungen zu erklären. Aehnlich Sokrates beim Xenophon.

2) Ib. X. p. 899. d.

chen als Beweise, daß ein Gott sei, angesehn hat, besteht vielmehr in der Widerlegung der falschen Meinungen, welche der richtigen philosophischen Meinung sich entgegensetzen [1]). Dabei hebt er hauptsächlich zwei Punkte hervor, nemlich daß der Anfang aller Dinge nicht in dem Körperlichen, sondern in der Seele zu suchen sei und daß die in der Welt herrschende und bewegende Kraft nach Ordnung und der Idee des Schönen Alles vollbringe [2]). Um den ersten Punkt festzustellen, beruft er sich auf den Begriff oder das Wesen der Seele, welcher allein zukomme sich selbst zu bewegen [3]), wärend der Körper nicht diese Kraft hat, sondern nur von etwas Anderem bewegt Anderes auch wieder in Bewegung setzt. Denn das, was sich selbst bewegt, muß nothwendig den Ursprung der Bewegung in sich haben, wärend das, was nur von einem Andern bewegt werden kann, von dem sich selbst Bewegenden seine Bewegung erhalten muß [4]). Deswegen wissen auch die nicht gut die wahren Ursachen von den Mitursachen oder von den Mitteln zu unterscheiden, welche im Körperlichen die ersten Ursachen des Geschehens suchen [5]). Und

---

1) Tennemann Gesch. der Phil. II. S. 381. meint Platon selbst schreibe seinen Beweisen nur Wahrscheinlichkeit zu, nach de leg. X. p. 887. b. Darin liegt nur soviel Wahres, daß Platon wohl davon überzeugt war, daß der wissenschaftliche Atheismus auf einer Verkehrtheit der Gesinnung beruht, welche freilich durch wenige Gründe nicht gehoben werden kann. Von dieser Verkehrtheit der Gesinnung gilt auch Soph. p. 246 f.

2) De leg. XII. p. 966. d.

3) De leg. p. 895. e; Phaedr. p. 245. c.

4) De leg. p. 896. a; Phaedr. l. l.

5) Phaed. p. 99. b.

auf alle Weise ist es dem Philosophen, welcher der Vernunft am meisten vertraut, unanständig, anzunehmen, daß Alles aus der körperlichen Natur wie von ungefähr entstehe, sondern sich selbst ehrend muß er die Vernunft für das Höchste und für die größeste Kraft halten und daher alles aus einer vernünftigen und göttlichen Ursache ableiten [1]). Hierin liegt ohne Zweifel das, was dem Platon das Wichtigste in diesen Dingen ist. Denn auch der zweite Punkt, in welchem er die Verächter des Göttlichen bekämpft, schließt sich ihm hieran an. Alles in der Welt ist für das Ganze und jedes Einzelne hat in diesem seine Stelle so, daß es zur Erhaltung und zur Tugend des Ganzen dient [2]). Die ganze Welt aller Dinge aber ist geworden, weil sie sinnlich und körperlich ist, und hat daher einen Ursprung ihres Werdens [3]). Da aber das Körperliche nicht aus sich wird, sondern seine Bewegung von der Seele hat, so muß die Seele als die weltbildende Ursach angesehen werden. Die weltbildende Seele jedoch könnte von doppelter Art sein, entweder eine wohlthätige oder eine böse, daß erstere, wenn sie mit Vernunft, das andere, wenn sie mit Unvernunft die Bewegungen der Welt leitet. Aber dies ist der Unterschied zwischen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen, das dieses Alles in Unordnung bringt, sich niemals auf gleiche Weise bewegend, sondern bald so, bald so Alles unter einander mischend, und dadurch dem Verderben es zuführt, jenes dagegen auf das immer Gleichartige und

---

1) Soph. p. 266. c; Phileb. p. 28. c; cf. Prot. p. 352. a f.

2) De leg. p. 903. b.

3) Tim. p. 28. b.

Maaßhaltige und Einige, welches unsterblich und unauflösbar ist, blickt und nach unveränderlichem Muster alles bildet. Wenn also eine unvernünftige Seele alles Werden leiten sollte, so würde auch Alles ohne Ordnung sich bewegen und nichts beständig sein; wenn dagegen eine vernünftige Seele Herrscherin ist über alle Bewegung in der Welt, so wird das Umgekehrte stattfinden müssen, eine unveränderliche Bewegung und Ordnung nach dem unwandelbaren Muster der Schönheit. Da nun das Letzte der Fall, die Welt das schönste Wesen ist und in gleichmäßiger Bewegung im vollkommensten Kreise die Gestirne sich drehen, so kann niemand, welcher Vernunft hat, anders urtheilen, als daß eine vernünftige Seele, eine königliche Vernunft, die Welt bewegt und beherrscht [1]).

Indem Gott nun vom Platon überhaupt als Gegenstand der Wissenschaft und als die Gesammtheit der Ideen gedacht wird, erscheint er in seinen Verhältnissen zur Welt auch als das Muster, nach dessen Aehnlichkeit alles gebildet ist und alles Weltliche strebt. In dieser Rücksicht wird

---

1) De leg. X. p. 896. e f. Tim. p. 28. b. ist das *γεννητὸν παράδειγμα*, welches dem *παράδειγμα κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον* entgegengesetzt wird, das Vorbild der Unvernunft. Hier wird wechselseitig aus der Schönheit der Welt auf die Güte des Urhebers und aus der Güte des Urhebers auf die Schönheit der Welt geschlossen. Vergl. auch Polit. p. 269. a f. Von diesen Beweisen ist auch der nicht verschieden, welcher Phileb. p. 26. d f. daraus geführt wird, daß es eine Ursache des Zusammenseins der Grenze und des Unbegrenzten in den Dingen geben müsse; denn die Grenze ist das ordnende Maaß und das Unbegrenzte die geordnete Masse des Körperlichen, und beide werden in den einzelnen Dingen aus dem Ganzen abgeleitet, als diesem untergeordnet.

Gott besonders in den Begriffen dargestellt, welche die Ideale des menschlichen Strebens bezeichnen, und keiner von diesen ist dem Platon geläufiger, als die Begriffe des Schönen und des Guten, welche meistens in gleicher Bedeutung genommen oder mit einander verbunden gedacht werden. Das menschliche Leben stellt sich in dieser Beziehung dar als ein Streben nach dem oder als ein Begehren dessen, was der Seele gemäß (*οἰκεῖον*) oder was gut ist [1]) und so ist das Begehren oder die Liebe das, was die sterbliche Natur mit dem Göttlichen verbindet [2]), oder um genauer zu reden, es giebt zwei Arten des Begehrens und der Liebe, von welchen die eine ausgeht von dem Unähnlichen auf das Entgegengesetzte, von dem, was bedürftig ist und ausgeleert, auf das, was das Bedürfniß befriedigen und erfüllen soll, wo denn die Erfüllung die sinnliche Lust mit sich führt, wärend dagegen die andere Liebe gerichtet ist von dem Aehnlichen auf das Aehnliche, welches maaßhaltig, und also wahrhaft auf das Gute und Göttliche, das wahre Maaß aller Dinge [3]).

---

1) Lys. p. 221. e; Conv. p. 205. e. *οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν, οἶμαι, ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον· ὡς οὐδὲν γε ἄλλο ἐξίν, οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι, ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.* De rep. IX. p. 586. e.

2) Conv. p. 202.

3) De leg. VIII. p. 837 a. *φίλον μέν που καλοῦμεν ὅμοιον ὁμοίῳ κατ' ἀρετὴν καὶ ἴσον ἴσῳ, φίλον δ' αὖ καὶ τὸ δεόμενον τοῦ πεπλουτηκότος, ἐναντίον ὂν τῷ γένει. ὅταν δὲ ἑκάτερον γίγνηται σφοδρόν, ἔρωτα ἐπονομάζομεν. Ὀρθῶς· Φιλία τοίνυν ἡ μὲν ἀπὸ ἐναντίων δεινὴ καὶ ἀγρία καὶ τὸ κοινὸν οὐ πολλάκις ἔχουσα ἐν ἡμῖν, ἡ δ' ἐκ τῶν ὁμοίων ἥμερός τε καὶ κοινὴ διὰ βίου.* Ib. IV. p. 716. d. *τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκολοῦθος θεῷ;*

Jene erste Art der Liebe ist nicht die wahre Liebe, sondern nur sinnliches Begehren, welches nur die Lust des Liebenden will; Platon nennt sie daher die linke Liebe [1]); diese dagegen geht immer auf das Gute und das Schöne und genau genommen ist sie nur darauf gerichtet, das Gute und Schöne selbst in der Seele des Liebenden zu erzeugen, dadurch wahrhaft Unsterblichkeit in dem Sterblichen bewirkend, denn das Sterbliche erhält sich nur durch beständige Erneuung und erzeugen kann es nur mit dem Passenden, als welches das Schöne erscheint [2]). Daher gehört auch zur Liebe die Erinnerung an das Begehrte [3]) und jede wahre Liebe ist mit der Erinnerung an die Idee verbunden [4]); sie nährt sich aber besonders von dem Anblick des Schönen, denn die Schönheit ist das glänzendste Abbild dessen, was in der Welt der Ideen ehemals von uns geschaut wurde, so wie sie uns auch durch den klarsten unserer Sinne, durch das Gesicht, erscheint, damit wir der

---

μία καὶ ἕνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ' ἄμετρα οὔτ' ἀλλήλοις, οὔτε τοῖς ἐμμέτροις· ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν μάλιστα. Phileb. p. 54. e.

1) Phaedr. p. 266. a; cf. ib. p. 240. e. f.; de rep. III. p. 403 a.

2) Conv. p. 206. a. *ἔστιν ἄρα ξυλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί· — — καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. ταῦτα δ' ἐν τῷ ἀναρμόστῳ ἀδύνατον γενέσθαι· ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν παντὶ τῷ θείῳ, τὸ δὲ καλὸν ἁρμόττον.*

3) Phileb. p. 35. d. *τὴν ἄρ' ἐπάγουσαν ἐπὶ τὰ ἐπιθυμούμενα ἀποδείξας μνήμην ὁ λόγος ψυχῆς ξύμπασαν τήν τε ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζώου παντὸς ἀπέφηνεν.*

4) Phaedr. p. 249. d. f.

frühern Weisungen eingedenk und nicht am Geiste verderbt durch ihren Anblick den Gedanken der Schönheit selbst, dessen gleichnamiges Bild wir hier sehen, in das Gedächtniß zurückrufen [1]). Hiernach also erscheint Gott als das wahre Schöne und das wahre Gute, überhaupt als das wahre Ziel und Muster, nach welchem das Sterbliche strebend an der Schönheit und an dem übrigen wahren Sein Theil erhält und gut wird [2]).

So wie nun die Idee des Guten uns überhaupt alles Begehrungswerthe darstellt, nach welchem die menschliche Natur strebt [3]), so bezeichnet auch Platon Gott gewöhnlich durch die Idee des Guten. Gott allein ist gut, der sterblichen Natur ist es nur vergönnt, gut zu werden [4]). Denn überhaupt ist nur das Göttliche immer dasselbe [5]). Obgleich dies schon daraus hervorgeht, daß Gott als Gegenstand der reinen Wissenschaft und als die Gesammtheit der Ideen angesehn wird, so beweist es doch Platon noch be-

---

1) Ib. p. 250. d. *περὶ δὲ κάλλους, ὥσπερ εἴπομεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ἰόν, δεῦρό τε ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεσάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων σίλβον ἐναργέσατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται· δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν, καὶ τἆλλα ὅσα ἐραστά. νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥς γ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον· ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελὴς ἢ διεφθαρμένος οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῇδε ἐπωνυμίαν.*

2) Ib. p. 246. e. *τὸ δὲ θεῖον καλόν, σόφον, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτο.*

3) Conv. p. 206. e f.

4) Prot. p. 344. c.

5) Conv. p. 208. a.

sonders aus der Idee des Guten. Denn je schöner und besser etwas ist, um so weniger ist es veränderlich durch ein Anderes, und Gott also als das Schönste und Beste schlechthin kann auch schlechthin nicht durch ein Anderes verändert werden. Aber noch weniger durch sich selbst; denn da er das Schönste und Beste ist, so könnte er nur in etwas Schlechteres oder Häßlicheres sich verwandeln und da nichts Gutes freiwillig in etwas schlechter wird, so muß er auch, der Schönste und Beste seiend, ewig einfach in seiner Gestalt bleiben [1]). Da nun so das Gute durchaus nicht im Werden ist, so kann auch weder Lust, noch Unlust, wie sie durch Störung oder Erhaltung des thierischen Lebens entstehn, dem Göttlichen beiwohnen [2]); aber auch ohne Lust und Unlust ist das Göttliche durchaus glückselig, weil es immerdar theilhaftig des Guten [3]).

Es wird nicht nöthig sein, hier weitläuftiger aus ein-

---

1) De rep. II. p. 380. d f. *πᾶν δὴ τὸ καλῶς ἔχον ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἢ ἀμφοτέροις ἐλαχίστην μεταβολὴν ὑπ' ἄλλου ἐνδέχεται. Ἔοικεν. Ἀλλὰ μὴν ὁ θεός τε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει. Πῶς δ' οὔ; Ταύτῃ μὲν δὴ ἥκιστα ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ θεός. Ἥκιστα δῆτα. Ἀλλ' αὐτὸς αὑτὸν μεταβάλλοι ἂν καὶ ἀλλοιοῖ; Δῆλον, ἔφη, ὅτι, εἴπερ ἀλλοιοῦται. Πότερον οὖν ἐπὶ τὸ βέλτιόν τε καὶ κάλλιον μεταβάλλει ἑαυτὸν ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ αἴσχιον ἑαυτοῦ; Ἀνάγκη, ἔφη, ἐπὶ τὸ χεῖρον, εἴπερ ἀλλοιοῦται· οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι. Ὀρθότατα, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις· καὶ οὕτως ἔχοντος δοκεῖ ἄν τίς σοι ἑκὼν χείρω ποιεῖν ὁπῃοῦν θεῶν ἢ ἀνθρώπων; Ἀδύνατον, ἔφη. Ἀδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῷ ἐθέλειν αὑτὸν ἀλλοιοῦν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ.*

2) Phileb. p. 32. e f.

3) Theaet. p. 176. d f.

ander zu setzen, wie Platon alle sinnlichen Bestimmungen, alles Räumliche und Zeitliche von Gott verneint [1]). Alles dies ist eine nothwendige Folge seiner Ansicht von der Ideenwelt. Daraus ergeben sich auch mancherlei verneinende Bestimmungen über Gott, welche dem Platon nur im Streite gegen vermenschlichende Vorstellungen von Gott entstehen, und es ist einer der wesentlichsten Punkte seines Streites gegen die Dichter, besonders gegen die epischen, gegen den Homeros, daß er sah, wie aus ihren Gedichten die Vorstellungen der Vielgötterei über menschliche Gesinnungen und Handlungsweisen der Götter genährt wurden. Hierin hat Platon den uralten Streit früherer Philosophen gegen die Mythendichter nur fortgesetzt. Er dagegen verlangte, daß man Gott nur als gut sich denken solle, unbestechbar durch Bitten und Geschenke der Ungerechten [2]), an dem Bösen keinen Theil habend und durchaus nicht das Böse verursachend [3]); denn Gott ist ohne Neid [4]) und wie er einsichtsvoll ist in Allem und über Alles mächtig [5]), so will er auch jedem das Gute, soweit es demselben zulässig und sorgt für Alles mit gleicher Vorsorge, nicht nur für das Große, sondern auch für das Kleinste, ohne welches das Große nicht sein kann [6]). So in sich Einsicht und jede Art der Tugend vereinend,

---

1) Tim. p. 37. e; 52. a f.

2) De leg. X. p. 905. d f.

3) De rep. II. p. 379; X. p. 617. e.

4) Phaedr. p. 247. a; Tim. p. 29. d.

5) Tim. p. 68. d.

6) De leg. X. p. 900. c f. *ἀλλ᾽ οὐδὲν τάχ᾽ ἂν ἴσως εἴη χαλεπὸν ἐνδείξασθαι τοῦτό γε, ὡς ἐπιμελεῖς σμικρῶν εἰσὶ θεοὶ οὐχ ἧττον ἢ τῶν μεγέθει διαφερόντων. ἤκουε γάρ που καὶ παρ᾽ ἡμῶν*

wird Gott von Platon auch die Vernunft schlechthin genannt, welche aber nicht mit der menschlichen Vernunft verglichen werden darf, denn die menschliche Vernunft ist nicht das Gute, sondern nur die wahrhafte und göttliche Vernunft [1]); da aber Weisheit und Vernunft nicht ohne Seele sein können, so wohnt auch der Natur des Zeus eine königliche Seele und eine königliche Vernunft bei [2]), bei welcher Ausdrucksweise man sich jedoch, wie bei vielen andern ähnlichen, zu hüten hat, auch die göttliche Seele, welche nur die lebendige Kraft Gottes bezeichnen soll, mit der menschlichen als gleichartig sich zu denken.

In Beziehung auf das Dialektische ist es aber besonders wichtig, die Bestimmungen zu verfolgen, welche Platon mit dem Begriffe des Guten oder Gottes in Rücksicht auf Wissenschaft und Gegenstand der Wissenschaft verbindet. Wir haben gesehn, wie die Schönheit selbst, nicht die der Leiber oder der Werke oder der Wissenschaften, sondern die Schönheit, welche über allen diesen Schönheiten steht und durch welche alle jene schön sind, dem Platon als der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft, nicht der Wissenschaften, erscheint [3]). Wenn so die Schönheit als Ge-

---

τοῖς νῦν δὴ λεγομένοις, ὡς ἀγαθοί γε ὄντες πᾶσαν ἀρετὴν τὴν τῶν πάντων ἐπιμέλειαν οἰκειοτάτην αὐτῶν οὖσαν κέκτηνται. — — οὐδὲ γὰρ ἄνευ σμικρῶν τοὺς μεγάλους φασὶν οἱ λιθολόγοι λίθους εὖ κεῖσθαι.

1) Phileb. p. 22. a f.

2) Ib. p. 30. d. *σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. Οὐ γὰρ οὖν. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἕξεις φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.*

3) Conv. p. 210 f.; de rep. III. p. 202 f.

genstand der Wissenschaft beschrieben wird, so ist sie nicht von dem wahren Wesen aller Dinge unterschieden, indem auch dieses dem Platon der Gegenstand der Wissenschaft ist. In dieser Darstellungsweise aber erscheinen auch die Wissenschaften als schön und wenn sie nicht das Schöne selbst genannt werden, so ist es nur, weil sie nicht die Wissenschaft selbst sind, sondern nur an der Wissenschaft Theil haben. Daher möchte man mit Grund und ganz im Sinne des Platon sagen, daß die göttliche und eine Wissenschaft nicht nur das Schöne und das Wesen darstellt, sondern selbst das Schöne und das Wesen ist. Jeder sieht, wie dies die Einheit des Seins und des Denkens bezeichnet, welche überhaupt der Ideenlehre zum Grunde liegt. Seine ganze Ansicht hierüber erläutert er vollständig in einem schönen Bilde. Sowie die Sonne Ursache ist des Gesichts und Ursache nicht nur, daß die Dinge im Lichte gesehn werden, sondern auch daß sie wachsen und werden, so ist das Gute von solcher Kraft und Schönheit, daß es nicht nur der Seele Ursache wird der Wissenschaft, sondern auch Wahrheit und Wesen Allem gewährt, was Gegenstand der Wissenschaft ist, und so wie die Sonne nicht selbst das Gesicht und das Gesehene ist, sondern über diesen steht, so ist auch das Gute nicht die Wissenschaft und die Wahrheit oder das Wesen, sondern sie ist über beiden und beide sind nicht das Gute, sondern nur gutartig [1]). Und von keinem andern Gehalt ist auch

---

1) De rep. VI. p. 506. e f. *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιςήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης διανοοῦ, οὕτω δὲ κα-*

der Satz, daß die Idee des Guten nicht nur die Ursache ist des sinnlichen Seins, sondern auch der Welt des nur vom Verstande Erkennbaren, Wahrheit und Vernunft dem Seienden gewährend [1]). Hierin kann man den letzten Grund der Platonischen Lehre finden, daß Wahrheit oder Wesen, welche den Gegenstand der Wissenschaft bezeichnen, und Wissenschaft und Vernunft, welche das Wesen und die Wahrheit erkennen, also Erkennbares und Erkennendes mit einander übereinstimmen, weil sie nemlich beide in dem höchsten Begriffe und in dem höchsten Sein vereinigt sind.

Wenn wir aber beim Platon überall mit der strengen Idee der Wissenschaft auch den Rückblick auf die menschliche Bedürftigkeit vergesellschaftet finden, so wird natürlich hier bei der Betrachtung des höchsten Gegenstandes der Wissenschaft, welcher eigentlich nicht mehr Gegenstand der Wissenschaft, sondern die über der Wissenschaft und der Wahrheit stehende Einheit ist, jener Rückblick in verstärk-

---

λῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεως τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει· ἐπιςήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν. ἀλλ' ἔτι μείζονος τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. — — Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

1) Ib. VII. p. 517. c. ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα — ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία, ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.

tem Maaße hervorgetreten sein. Die Aeußerungen des Platon hierüber sind von sehr verschiedener Art. Zuweilen scheint es, als wenn Platon meinte, die Idee des Guten oder Gottes sei zwar schwer zu schauen, aber doch könne sie von uns erblickt, obgleich nicht Allen mitgetheilt werden [1]), zuweilen stellt er sich auch an, als wenn nur nach der gegenwärtigen Untersuchung kein sicheres Ergebniß über das Gute sich gewinnen lasse [2]). Von der andern Seite dagegen tritt bei ihm auch auf das Bestimmteste die wiederholte Versicherung hervor, daß dem sterblichen Menschen es unmöglich sei, das Wahre vollkommen zu erkennen, und diese Versicherung wird nicht etwa nur so eben ohne weitern Grund und nur für das Bedürfniß der gegenwärtigen Darstellung ergriffen, sondern sie treibt durch seine ganze Philosophie ihre Wurzeln, ja auf ihr beruht seine Ansicht von der Philosophie. So bekennt er, daß wir entweder das Wissen nie besitzen können, oder erst wenn wir gestorben [3]); so klagt er der Mensch sei nur wenig der Vernunft theilhaftig und nur wie ein Spielwerk Gottes, kaum des Ernstes werth, mit Gott verglichen [4]); so, wenn er vom Philosophen spricht, will er doch auch diesem nur eine so viel als möglich genaue Erkenntniß des Wah-

---

1) De rep. l. l. *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα — μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ κτλ.* Tim. p. 28. e. *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

2) De rep. VI. p. 506. e.

3) Phaed. p. 66. e.

4) De leg. VII. p. 803. e.

Wahren oder Gottes zugestehn, als einem Menschen [1]). Dem ist es denn auch gemäß, daß Platon die Idee des Guten als eine solche betrachtet, welche nur durch Wahrsagung erfaßt werden könne [2]) gleichsam als läge ihre Verwirklichung noch in der Zukunft; und damit stimmt auch die Ansicht des Platon von der Begeisterung, welche in das Geschäft des Philosophen eingreift. Endlich finden wir in allen Platonischen Gesprächen keinen wissenschaftlichern Ausdruck über die Idee des Guten, als den, in welchem er sie als die Einheit schildert, welche Wahrheit und Erkenntniß allem Seienden verleiht, und daß diese Idee, eben weil sie über der Wahrheit oder dem Erkennbaren steht, nicht an sich und genau erkannt werden könne, liegt in ihrem Begriffe. Demnach scheint es keinem Zweifel unterworfen zu sein, daß Platon sehr wohl erkannte, daß der Begriff Gottes ein solcher ist, welcher niemals von uns seiner Einheit nach in strenger Wissenschaft vollzogen werden kann. Daher schildert auch Platon das Bestreben des Philosophen, die Idee des Guten in einen Begriff zu fassen, als ein solches, welchem diese Idee immer wieder entfliehe, indem sie sich unter einer andern Idee zeige, und er sieht sich genöthigt, da er sie nicht als eine fassen kann, sie in drei Ideen sich darzustellen, als Schönheit, Ebenmaaß und Wahrheit [3]). Diese Darstellung der Idee des Guten weicht von der so eben erwähn-

---

1) De rep. VI. p. 484. d.

2) Phileb. p. 63. e.

3) Phileb. p. 64. e. *οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαμβόντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ κτλ.*

ten nicht wesentlich ab, sondern nur in der verschiedenen Beziehung, welche jener Idee zu verschiedenen andern Ideen gegeben wird. Beiden liegt die Lehre zum Grunde, daß Gott nicht an sich selbst erkannt werden könne, sondern nur in seinem Bilde [1]), für welches wir auch die Wahrheit und die Vernunft, so wie das Schöne und Ebenmäßige, überhaupt alle Ideen eine jede für sich, als deren Ursache Gott ist, ansehen mögen. Daher kann die Gottheit wohl in verschiedenen Ideen verschieden dargestellt werden, wie es denn in der angeführten Stelle des Philebos mehr in ethischen Begriffen, in der Stelle aus dem Staate aber mehr in dialektischer Beziehung geschieht. Erkennen wir nun diese Ansicht für die wahre Meinung des Platon, so kann man jene früher angeführten Stellen, in welcher Platon die Erkennbarkeit Gott. 3 an sich vorauszusetzen scheint, nicht wohl anders erklären, als annehmend, entweder daß in ihnen auch nur von einer Erkenntniß Gottes in seinen Wirkungen die Rede sein solle [2]), oder daß nicht sowohl von menschlicher, als von göttlicher Erkenntniß gesprochen werde [3]), oder endlich auch daß er in solchen Aeußerungen nur eine Untersuchung abweisen will, welche hier nicht an der Stelle sein würde.

---

1) De leg. X. p. 897. d. *μὴ τοίνυν ἐξ ἐναντίας οἷον εἰς ἥλιον ἀποβλέποντες νύκτα ἐν μεσημβρίᾳ ἐπαγόμενοι ποιησώμεθα τὴν ἀπόκρισιν, ὡς νοῦν ποτὲ θνητοῖς ὄμμασιν ὀψόμενοί τε καὶ γνωσόμενοι ἱκανῶς· πρὸς δὲ εἰκόνα τοῦ ἐρωτωμένου βλέποντες ἀσφαλέστερον ὁρᾷν.*

2) So vielleicht de rep. VII. p. 517. c. und auch wohl Tim. p. 28. e.

3) So erkläre ich mir de rep. VI. p. 506. e. nur daß hier auch

Wenn sich nun auf solche Weise dem Platon seine Ideenlehre entwickelte, dazu bestimmt darzustellen, wie in allen veränderlichen Erscheinungen ein Beharrliches das Wesen sei und wie das Wesen in allen Wesen und in allen Begriffen zuletzt zusammengefaßt werde in den einen Begriff des Guten oder Gottes, wie aber Gott, eben weil er gut ist, keinen Theil haben könne an dem Werden, so mußte es ihm offenbar schwer werden, irgend einen Punkt zu finden in dem wahren Sein, an welchen die Wirklichkeit und Wahrheit des Werdens oder der veränderlichen Dinge in dieser sinnlichen Welt sich anknüpfen ließ. Und doch ist die Wirklichkeit des Werdens und der Veränderung in der Seele die Voraussetzung, von welcher sein Begriff der Philosophie ausgeht. Um nun diesen, vielleicht den schwierigsten Punkt der Platonischen Lehre uns zur Anschauung zu bringen, haben wir zuvörderst zu untersuchen, was Platon überhaupt unter der sinnlichen Welt verstand und wie er das Verhältniß der sinnlichen Auffassungsweise zu dem verständigen Denken des Wahren bestimmte. In der Ideenlehre war schon die Vielheit des Seienden gesetzt, so wie man denn bemerkt haben wird, daß eine der wesentlichsten Richtungen derselben ist, dies festzuhalten, daß die Idee Gottes, als die höchste Idee, die Vielheit des Seienden nicht aufhebe, sondern in sich enthalte. Allein eine jede der Ideen verhält sich doch wieder zu dem Sinnlichen, wie eine umfassende Einheit zu der unter ihr enthaltenen Vielheit, also wie ein Allgemeines zum Einzelnen. Denn selbst die Ideen, welche ein

---

noch die Idee des Guten selbst von der Meinung des Platon über sie unterschieden wird.

Einzelnes, wie eine Seele oder einen Menschen, bezeichnen, umfassen in sich eine Sammlung sinnlicher Vorstellungen. Deswegen nennt Platon das Sinnliche, im Gegensatz gegen die Idee, auch schlechthin das Viele (τὰ πολλά, τὰ πολλὰ ἕκαστα) [1]). Eben weil das Sinnliche ein Vieles ist, kann es auch Entgegengesetztes annehmen; denn an und für sich kann das Entgegengesetzte nie das ihm Entgegengesetzte sein, wohl aber kann ein Ding, welches Vieles in sich trägt, auch entgegengesetzte Bestimmungen an sich tragen [2]). Damit verknüpft sich auch die Lehre, daß die Ideen zwar als immer eins und dasselbe seiend untheilbar sind, nicht aber das Sinnliche, welches wohl auch an der Idee und mithin an dem Untheilbaren Theil haben kann, aber als ein Vieles doch auch ein Theilbares sein muß [3]). Dieses Theilbare ist dem Platon nun das Körperliche, welches daher auch immer mit dem Sinnlichen verbunden ist [4]). Man muß sich hierbei an die Verachtung des Körperlichen erinnern, welche wir schon bei frühern Philosophen, besonders

---

1) Parm. p. 129. a; de rep. VI. p. 493. e.

2) Phaed. p. 103. b. *τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο, ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι· νῦν δέ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν, οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει.* Hier bedeutet *πρᾶγμα* nur das Ding in der Erscheinung. De rep. X. p. 596. a; VII. p. 524. c. *μέγα μὲν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι.*

3) Tim. p. 35. a. *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος.* Cf. ib. p. 37. a f.

4) L. l.; Polit. p. 269. d.

beim Sokrates fanden und welche auch dem Platon nicht fremd ist. Mit dem Begriffe des Körperlichen aber steht dem Platon auch der Begriff des Werdens in der engsten Verbindung; denn die Natur des Körpers kann nicht immer auf gleiche Weise sich verhalten und dasselbe bleiben [1]). Daher ist denn auch das Sinnliche im Werden, in der Bewegung. Hierbei sieht man erst vollständig ein, warum Platon dahin streben mußte, die Wahrheit des Werdens festzuhalten, um nemlich dem Sinnlichen nicht alle Wahrheit zu rauben. Denn indem seine Ideenlehre nur dahin abzweckt, daß etwas ewig Wahres auch in allem Vergänglichen anerkannt werde, muß er auch die Wahrheit des Werdens selbst festhalten. Deswegen sind ihm auch die Ideen in der sinnlichen Erscheinung mit den Handlungen oder Thätigkeiten verknüpft [2]), welche in den Zeitwörtern dargestellt das Werden bezeichnen [3]). So ist Wechsel beständig im Sterblichen, denn das Werden ist das Mittlere zwischen den Entgegengesetztem, indem aus Entgegengesetztem immer nur Entgegengesetztes wird [4]). Das Sterbliche erhält nur, indem es verliert und indem es nach Erhaltung seines Seins strebt, strebt es auch nach dem Werden, inwiefern von einem jeden der lebendigen Wesen gesagt wird, es lebe und sei dasselbe, nicht weil es immer dasselbe in sich hat, sondern weil es das Alte verlierend

---

1) Polit. l. l. *τὸ γὰρ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως.*

2) De rep. V. p. 475. e.

3) S. oben nach Soph. p. 261 f.

4) Phaed. p. 70 f.

immer neu wird, so nicht bloß am Körper, welchem Anderes zugeht, Anderes abgeht, sondern auch an der Seele in welcher Furcht und Hoffnung, Lust und Unlust, Sitten und Meinungen beständig wechseln; ja selbst in dem Besitze der Wissenschaft findet dasselbe statt; wir haben sie nur im Werden, indem Vergessenheit sie vergehen läßt und Nachdenken dieselbe Wissenschaft als eine neu in uns gewordene wieder hervorruft [1]).

Dies sind die allgemeinsten Bestimmungen, in welchen Platon das Sinnliche auffaßt. Es sind aber außerdem noch manche andere Bezeichnungsweisen, welche irgend eine Seite der vielgestaltigen sinnlichen Erscheinung ausdrücken sollen und welche nicht weniger uns in die Bedeutung der Platonischen Lehre einführen. Wir haben schon früher gesehn, daß Platon in der sinnlichen Empfin-

---

1) Conv. p. 207. d. *ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἕν ἕκαστον τῶν ζώων ζῇν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό, οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν ἑαυτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ αἷμα καὶ ξύμπαν τὸ σῶμα. Καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἤθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεσιν ἑκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δ' ἀπόλλυται. πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίγνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας· — — τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι, ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν.*

dung nur etwas in einem Verhältniß zu einem Andern ausgedrückt fand; daher unterscheidet er auch das, was an und für sich ist, die Ideen, von dem Sinnlichen, als von einem solchen, was nur in einem Verhältniß zu einem Andern gedacht werden könne [1]), und da das Verhältniß, in welchem das Sinnliche ist, als ein Verhältniß zum Empfindenden gedacht werden muß, so stellt sich der Gegensatz zwischen der Idee und dem Sinnlichen dem Platon auch so dar, daß die Idee ein Wesen an und für sich habe, das Sinnliche aber nur ein Sein in Verhältniß zu uns, den empfindenden Wesen, welche wir das Sinnliche bald so, bald so vorstellen [2]). Wenn daher jemand nur das Sinnliche anerkennen wollte, so würde er damit nichts anderes sagen, als es gebe nichts an und für sich, sondern Alles nur für etwas oder von etwas oder in Verhältniß zu etwas [3]). Offenbart sich nun hierin die Neigung, das Sinnliche für etwas, was nur in der Vorstellung ist, zu halten, so drückt sich dies vielleicht noch stärker darin aus, daß wir das Andere, in Verhältniß zu welchem das Sinnliche ist, als das verhältnißmäßige Nichts kennen gelernt haben. Platon scheuet sich daher auch nicht, das Sinnliche als eine Mischung des Selbigen, welches die Idee bezeichnet, mit dem Andern oder dem Nicht-Seienden zu

---

1) Soph. p. 255. c. *ἀλλ᾽ οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ᾽ αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀεὶ λέγεσθαι.*

2) Crat. p. 386. c.

3) Theaet. p. 160. b. *ὥςε εἴ τέ τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴ τε γίγνεσθαι· αὐτὸ δὲ ἐφ᾽ αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον, οὔτ᾽ ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον, ὡς ὁ λόγος, ὃν διεληλύθαμεν, σημαίνει.*

beschreiben [1]), und indem er das Veränderliche als den Gegenstand der schwankenden Meinung betrachtet, setzt er es als ein Mittleres zwischen dem Seienden und dem Nicht-Seienden, so wie die Meinung ein Mittleres zwischen der Unwissenheit und der Wissenschaft ist, so daß hiernach das Sinnliche als etwas erscheint, was zugleich ist und nicht ist [2]). Hiernach kommt denn dem Sinnlichen nur ein verhältnißmäßiges Sein zu, denn in ihm ist auch das Nicht-Seiende oder das Andere. Erinnern wir uns nun, daß wir das Nicht-Seiende nur als die Art zu betrachten haben, wie die eine Idee von der andern unterschieden ist, so ergiebt es sich, daß wir auch das Sinnliche betrachten müssen als eine Mischung verschiedener Ideen, welche zusammen ein Wesen bilden. Deswegen wird in dem Timäos nicht nur das Selbige und das Andere, sondern auch noch das Wesen zu den Bestandtheilen gezählt, aus welchen das physische Ding besteht [3]). Das Sinnliche ist eben ein solches, welches das Entgegengesetzte an sich hat, das Schöne und das Häßliche, die Hälfte und das Doppelte, das Schwere und das Leichte, das Große und das Kleine [4]) und dies ist

---

1) Tim. p. 35. a. *τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ.* Ib. p. 37. a.

2) De rep. V. p. 477. a. *εἰ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῆ ὄντος; Μεταξύ.* Ib. p. 479. b. *πότερον οὖν ἔξι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔξιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο, ὃ ἄν τις φῇ αὐτὸ εἶναι;*

3) Tim. pag. 35. a. *μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν.* Ib. p 37. a.

4) De rep. V. p. 479. a f.

die Art der sinnlichen Empfindung, daß sie die Ideen nicht unterscheidet, sondern sie mit einander gemischt erblickt [1]). Daher sagt auch Platon, daß die Ideen nicht nur durch das Theilhaben am Körperlichen und an den veränderlichen Thätigkeiten, sondern auch durch das Theilhaben an einander überall ein Vieles zu sein scheinen [2]) Hiernach also möchte man anzunehmen berechtigt sein, daß Platon in dem Sinnlichen eben nichts Anderes erblickt, als eine Vermischung der Ideen unter einander, nicht nach gesetzmäßiger Unterscheidung, sondern so wie sie die sinnliche Empfindung auf eine verworrene Weise vorstellt, Gutes mit Bösem, Seiendes mit Nicht-Seiendem in ein regelloses Gemenge gleichsam mit Gewalt zu einem Wesen verbindend.

Aber wenn auch hiernach das Sinnliche nur als ein in der Vorstellung Vorhandenes erscheinen sollte, so ist ihm doch auch von der andern Seite dadurch eine bestimmte Wahrheit zugesichert, daß es in sich die Ideen enthält oder an den Ideen Theil hat. Man möchte sich wohl geneigt fühlen, den Platon zu beschuldigen, daß er nur eine sehr unbestimmte Vorstellung von der Wahrheit oder Wirklichkeit des Sinnlichen errege, indem er von einem Theilhaben an den Ideen oder von einer Gemeinschaft mit den

---

1) Ib. VII. p. 524. c. *μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι.*

2) De rep. V. p. 475. e. *καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.*

Ideen spreche [1]); denn wenn man auch sieht, daß dieser Sprachgebrauch dem Platon aus seinen logischen Untersuchungen über die Nothwendigkeit, die Begriffe mit einander zu verbinden, oder sie an einander Theil nehmen zu lassen, entstanden ist [2]) und daß er dabei auch auf die Art sah, wie in der sinnlichen Empfindung die Begriffe nur in einer undeutlichen Vermischung mit einander aufgefaßt werden, so kann man sich doch nicht verleugnen, daß über die Art, wie das Sinnliche an den Ideen Theil haben soll, großes Dunkel herrsche. Die Unbestimmtheit der Platonischen Lehre über diesen Punkt drückt sich besonders darin aus, daß er die Ideen als Vorbilder des Sinnlichen betrachtet und demnach dem Sinnlichen nur eine Aehnlichkeit mit den Ideen zugesteht [3]), wobei er sich denn auch nicht verhehlt, daß hieraus folge, indem die Ideen allein das wahrhaft Seiende bezeichnen, das Sinnliche sei nicht das Seiende, sondern nur etwas dem Seienden Aehnliches [4]). Zwar soll nicht verkannt werden, daß die sinnlichen Dinge eine Aehnlichkeit mit den Ideen

---

1) Arist. met. I, 7. p. 32, 30. *τὸ γὰρ μετέχειν οὐδέν ἐξιν.* Ib. VIII, 6. *καὶ τί τὸ μετέχειν ἀποροῦσιν.*

2) Im Sophisten werden die Ausdrücke *κοινωνεῖν* und *μετέχειν* immer von der Verbindung der Begriffe untereinander gebraucht. Sehr unbestimmt ist die Erklärung Soph. p. 248. a. *τὸ κοινωνεῖν — πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα ξυνιόντων γίγνόμενον.*

3) Phaedr. p. 250. a. *τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα.* Tim. p. 28. a. *ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι.* Ib. p. 49. d.

4) De rep. X. p. 597. a. *οὐ τὸ ὄν, ἀλλά τι τοιοῦτο οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ.*

nur dadurch besitzen können, daß sie auch eine Gleichheit mit den Ideen in irgend einer Art haben, wie dies auch Platon nicht übersehn hat [1]); allein der Begriff der Aehnlichkeit ist doch ein solcher, daß man ohne nähere Bezeichnung nicht leicht sagen kann, worin sie bestehn werde. Und überdies kann die Aehnlichkeit bald eine größere, bald eine geringere sein, worin denn unendliche Grade möglich sind. Daher verbindet sich auch der Begriff des Unendlichen oder Unbestimmten mit dem Begriffe des Sinnlichen. Das Versenken des wahren Seins in das Sinnliche bezeichnet Platon als ein Eingehn in den unendlichen Raum der Unähnlichkeit [2]) und er unterscheidet in dem, was Gegenstand unseres Denkens ist, nach der Weise der Pythagoreer die Grenze und das Unbegrenzte oder Unendliche in dem Sinne, daß jenes das Wahre und Gute und durch den Verstand Erkennbare bezeichnet, dieses dagegen die sinnliche Beschaffenheit, welche in einem beständigen Schweben zwischem dem Mehr und Minder ist und gar nicht zur wahren Erkenntniß gebracht werden kann, anzudeuten bestimmt ist [3]). Im Gegensatz gegen ein solches Mehr

---

1) Euthyd. p. 301. a; Phaed. p. 100. c. In diesen Stellen werden *παρουσία* und *κοινωνία* oder *μέθεξις* gleichbedeutend gebraucht. Conv. p. 211. e. heißt es, dem Menschen könnten beiwohnen *οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, — — ἀλλ᾽ ἀληθῆ.*

2) Polit. p. 273 d. Gott ist besorgt für die sinnliche Welt, *ἵνα μὴ χειμασθεὶς ὑπὸ ταραχῆς θαλυθεὶς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον δύῃ.*

3) Phileb. p. 23. c. f.; besonders p. 24. d. *προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον ἀεὶ καὶ το ψυχρότερον ὡσαύτως· τὸ δὲ ποσὸν ἔχη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο. — — ὁπόσ᾽ ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα*

und Minder, welches kein bestimmtes Maaß hat, wird nun das in den Ideen Enthaltene als das Gleiche, Maaßhaltige und Genugsame geschildert [1]), und das Sinnliche dagegen erscheint als ein solches, welches das richtige Maaß bald überschreitet, bald hinter demselben zurückbleibt. Denn weil es die Gegensätze in sich verbunden hat, ist es bald groß im Verhältniß zu dem Einen, bald klein in Verhältniß zum Andern [2]). Es hat bald Ueberfluß, bald Mangel (*ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις*) in Verhältniß zu den Ideen, weil es ihnen nur ähnlich, nie aber gleichkommt. Hiernach wird auch eine doppelte Meßkunst unterschieden, von welchen die eine das Sinnliche gegen das Sinnliche mißt und Größe und Kleinheit mit einander vergleicht — offenbar die mathematische Meßkunst, — die andere aber, eine höhere, philosophische Meßkunst, das Werden oder das Sinnliche in seinem Verhältnisse zu dem übersinlichen Maaße des Guten und Schönen betrachtet und gleichsam die Abstufungen abmißt, in welchem eine Aehnlichkeit mit den Ideen im Sinnlichen stattfindet [3]). Denn das Maaß

δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα, πάντα εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι. Doch ist der Ausdruck *ἄπειρον* beim Platon vieldeutig. Er bezeichnet auch die Art, wie unendlich Verschiedenes von demselben ausgesagt werden kann. Soph. p. 256. e. Auch nimmt er wohl auf die theilbare Natur des Körperlichen Rücksicht. De rep. VII. p 525. a. *ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἕν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος.*

1) Phaed. p. 74. a f.; 93. d; 101. e.

2) Phaed. p. 102. b.

3) Polit. p. 283. e. f. *διέλωμεν τοίνυν αὐτὴν* (sc. *τὴν μετρητικήν*) *δύο μέρη. — — τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους*

der Idee kann in das Unendliche durch die sinnliche Wirklichkeit [1]) überschritten werden nach beiden Seiten der Kleinheit und der Größe. Man sieht, wie diese Ansicht vom Sinnlichen besonders die Seite der Ideenlehre im Auge hat, nach welcher die Ideale für unser vernünftiges Streben liegen. Daher wird auch die Nothwendigkeit der philosophischen Meßkunst unmittelbar von der Nothwendigkeit der Kunst für das Leben, besonders der Staatskunst abgeleitet.

Es läßt sich nicht verkennen, daß nach dieser Seite vorzüglich die Ansicht des Platon sich neigt. Darin tritt die ganze Gewalt der Sokratischen Gesinnung hervor, wie sie im Platon wirkte. Aber wir können uns nicht verhehlen, daß in dieser Richtung auch die Vorstellung, welche Platon vom Sinnlichem hat, eine sehr fragliche Stellung gewinnt. Das Werden nemlich, welches doch das Ganze Gebiet des Sinnlichen umfaßt, ist dem Platon nur wegen des Guten und des Schönen, welches durch dasselbe werden soll; es ist ein Streben nach der Weisheit; in ihm soll sich die Philosophie und mit ihr alles Gute ausbilden. Denn zweierlei Dinge sind, das was an und für sich ist, und das, was immer nach einem Andern strebt, jenes das immerdar Herrlichste, dieses aber jener Herrlichkeit ermangelnd; und ferner das, welches nach einem Andern strebt, wird

---

καὶ σμικράτητος κοινωνίαν, τὸ δὲ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. — — δίττας ἄρα ταύτας οὐσίας καὶ κρίσεις τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ θετέον, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἔφαμεν ἄρτι πρὸς ἄλληλα μόνον δεῖν, ἀλλ᾽ ὥσπερ νῦν εἴρηται, μᾶλλον τὴν μὲν πρὸς ἄλληλα λεκτέον, τὴν δ᾽ αὖ πρὸς τὸ μέτριον.

1) L. l. *ὡς ὄντως γιγνόμενον.*

nur wegen dieses Andern, das dagegen, welches für sich ist, ist auch das, weswegen jenes immer wird. Setzen wir nun ebenso das beharrliche Wesen und das Werden einander entgegen, so ist offenbar, daß nicht das Wesen wegen des Werdens, sondern das Werden wegen des Wesens ist; das aber, weswegen das irgend warum Werdende immer wird, muß nothwendig zu dem Geschlechte des Guten gezählt werden, das Werden dagegen zu einem andern Geschlechte [1]). Daher will auch Platon keinen andern Grund des Werdens oder Geschehens anerkennen, als die Idee des Besten, und er meint, daß diejenigen, welche körperliche Ursachen dessen, was ist oder wird, angeben, nur nicht zu unterscheiden wüßten zwischen dem, was die wahre Ursache ist, und zwischen den Mitteln, welche gebraucht werden müssen, um das für gut Erkannte ins Werk zu richten [2]). Hiernach also erscheint dem Pla-

---

1) Phileb. p. 53. d. *ἔχὸν δή τινε δύο, τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὑτό, τὸ δὲ ἀεὶ ἑφιέμενον ἄλλου· — — τὸ μὲν σεμνότατον ἀεὶ πεφυκός, τὸ δ' ἔλλιπες ἐκείνου. — — τὸ μὲν ἕνεκά του τῶν ὄντων ἐς' ἀεὶ, τὸ δ' οὗ χάριν ἑκάσοτε τὸ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον ἀεὶ γίγνεται. — — δύο δὴ τάδε ἕτερα λάβωμεν. Ποῖα; Ἓν μέν τι γένεσιν πάντων, τὴν δὲ οὐσίαν ἕτερον ἕν. — — Φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἑκάσην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάσης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης. — — τό γε μὴν οὗ ἕνεκα τὸ ἑνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐςι· τὸ δὲ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ᾧ ἄριςε, μοῖραν θετέον.*

2) Phaed. p. 97. b f.; p. 99. b. *τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι, ὅτι ἄλλο μέν τί ἐςι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.*

ton das Sinnliche nur als ein Mittel, durch welches das Gute in der sinnlichen Welt verwirklicht werden soll und daher unterscheidet er auch in diesem Sinne, zwischen den wahren und ersten Ursachen, welche in der Idee des Guten liegen, und zwischen den Mitursachen, welche sinnlicher Art sind und verlangt werden, um die Idee des Guten nach Möglichkeit in der Welt zu vollenden [1]). Aber hierbei muß uns natürlich die Frage entstehn, wie es komme, daß solche Mitursachen nöthig sind, um in der sinnlichen Welt das Gute hervorzubringen. Platon führt den Grund hiervon auf die Nothwendigkeit zurück, mit welcher das Körperliche durch ein anderes Bewegtes, also mechanisch bewegt werden will [2]); er unterscheidet hiernach sogar zwei Arten der Ursachen, von welchen ihm die eine die göttliche heißt, welche alles zum Guten gestaltet, die andere aber die nothwendige, welche ursprünglich ungeordnet, erst durch die Ideen gebildet und zur Ordnung gebracht werden soll, durch welche aber auch allein wir im Stande seien das Gute zu besitzen und zu erkennen [3]); ja

---

1) Tim. p. 46. c. *ταῦτ᾽ οὖν πάντ᾽ ἐξὶ τῶν ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ ξυναίτια, ἀλλ᾽ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα, πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα.* Phileb. p. 27. a.

2) Tim. p. 46. d. *τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐρασὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ᾽ ἄλλων κινουμένων, ἕτερα δ᾽ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας.*

3) Ib. p. 68. d f. *διὸ δὴ χρὴ δύ᾽ αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζη-*

er nennt selbst die Gesammtheit dieser nothwendigen Ursachen die Natur der Nothwendigkeit und scheint sich auch die Möglichkeit zu denken, daß diese Natur gegen die bildende Kraft der Ideen widersetzlich sich zeige [1]). Scheint es doch fast, als wenn hier ein doppelter und der Art nach entgegengesetzter Grund der Welt angenommen werden sollte. Doch ehe wir dies aus solchen Aeußerungen schließen, werden wir zu bedenken haben, daß meistens die ganze Form, in welcher das den Ideen Entgegengesetzte als ein mit eigener Kraft Begabtes gefolgert wird, von der Art ist, daß ihr mythischer Charakter sich nicht verkennen läßt. So besonders der Mythos, welcher von einer körperlichen Natur in der Mischung der Welt zu erzählen weiß, einer Natur, welche schon in sich einer unordentlichen und der göttlichen Ordnung entgegengesetzten Bewegung theilhaftig, alles Ungerechte und Schlimme in der Welt mit Nothwendigkeit vollbringe und mit ihr eingeborener Begierde die Welt gegen die göttliche Anordnung umdrehe [2]). Nur soviel wird aus diesen mythischen Darstel-

---

τεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζομένους ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν, οὐδ' αὖ λαβεῖν, οὐδ' ἄλλως μετασχεῖν. Aus diesen göttlichen und nothwendigen Ursachen läßt sodann Platon das Sterbliche zusammensetzen.

1) Ib. p. 56. c. ὅπῃπερ ἡ τῆς ανάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκε κτλ.

2) Polit. p. 268. e f. Man bemerke besonders Folgendes: τοῦτο δὲ αὐτῷ (sc. τῷ παντί) τό ἀνάπαλιν ἰέναι διὰ τόδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονεν. — — τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία. — — τούτων δὲ

stellungen für die Lehre des Platon gezogen werden dürfen, daß der sinnlichen und sterblichen Natur aus irgend einer Nothwendigkeit das Böse und Unvollkommene immerdar beiwohnt, weil sie eben sinnlich und sterblich ist [1]).

Hieran sieht man sich besonders erinnert, wenn man in Beziehung auf das Erkennen sich frägt, zu welchem Sein das Werden sein soll nach Platonischer Lehre. Wenn wir nemlich finden, daß Platon das Sinnliche und die körperartige Natur des Andern als Mittel zu einem höhern Zweck betrachtet, so möchte jemand geneigt sein, ihn zu beschuldigen, er habe ein unzweckmäßiges Mittel für seinen Zweck sich erdacht, oder wohl gar, er sei in einem Schwanken darüber, ob er das Mittel als Mittel loben, oder, weil es doch nicht der Zweck sei, ob er es tadeln solle. In dialektischer Rücksicht ist dem Platon Zweck die Wissenschaft, d. h. die reine Erkenntniß der Ideen; nun haben wir zwar gesehn, daß ihm die sinnliche Vorstellung, welche uns vermittelst des materiellen Theils unserer Mischung zu-

---

αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτε πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι. παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα τὰ καλὰ κέκτηται, παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν ἕξεως, ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ γίγνεται, ταῦτα ἐξ ἐκείνης αὐτός τε ἔχει καὶ τοῖς ζώοις ἐναπεργάζεται. So ist auch im Timäos p. 36. c. von der φορὰ τῆς θατέρου φύσεως die Rede. Das, was Platon de leg. X. p. 896. e. von einer bösen Weltseele spricht, ist von anderer Art, nemlich nur eine Annahme, welche durch den folgenden Beweis abgewiesen werden soll.

1) Theaet. p. 176. a. ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης.

kommt, nicht durchaus leer ist für die Erkenntniß; dabei finden wir aber doch in seinen Aeußerungen so vielerlei Vorwürfe auf die sinnliche Empfindung gehäuft, daß es fast scheinen möchte, sie würde von ihm mehr für eine Hemmung und Störung, als für ein Beförderungsmittel der richtigen Erkenntniß angesehn. So wird gesagt, durch das Ab- und Zuströmen der sinnlichen Empfindungen werde die Seele zuerst, nachdem sie einem sterblichen Körper verbunden worden, vernunftlos, und nur erst nachdem der Fluß des Wachsthums und der Nahrung geringer geworden, werde sie auch vernünftiger Ueberlegung über das Selbige und über das Andere theilhaftig [1]). So wird auch davon gesprochen, die Welt habe sich anfangs der Lehren ihres Werkmeisters nach Möglichkeit erinnert, später aber sei die Erinnerung schwächer geworden wegen des Körperartigen in der Mischung der Welt [2]). Am meisten aber ist der Sitz dieser Klagen über die Sinnlichkeit des Menschen in dem Phädon, in welchem das Streben des Philosophen nach Erkenntniß als ein Verlangen nach dem Tode geschildert wird, um nur der Sinnlichkeit, welche am reinen Erkennen uns hindere, zu entfliehen [3]). So lange die Seele den Körper hat und mit einem solchen

---

1) Tim. p. 44. a. *καὶ διὰ πάντα ταῦτα τὰ πάθη νῦν κατ᾽ ἀρχὰς ἄνους ψυχὴ γίγνεται κτλ.*

2) Polit. p. 273. b. — *τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχὴν εἰς δύναμιν κατ᾽ ἀρχὰς μὲν οὖν ἀκριβέστερον ἀπετέλει, τελευτῶν δὲ ἀμβλύτερον. τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον.*

3) Phaed. p. 64. a f. *κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἅπτόμενοι φιλοσοφίας, λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.*

Uebel vermischt ist, können wir nicht völlig die Wahrheit erlangen [1]). Denn er führt uns vielerlei Störungen unseres Forschens zu, schon durch die nothwendige Nahrung, welche er verlangt, vielmehr noch wenn Krankheiten uns zustoßen; mit Leidenschaften und Begierden und Furcht und allerlei Schattenbildern und vielem Tand erfüllt er uns, so daß in Wahrheit niemals irgend etwas wir durch ihn einsehen [2]). Hiernach erscheint der Leib als ein wahres Hinderniß der Erkenntniß, die sinnliche Empfindung aber durch den Leib eben als nichts werth; denn was Gesicht und Gehör uns verkünden ist nichts Genaues und Gewisses, vielmehr betrügen sie, und sind diese nicht, so sind wohl noch weniger die noch übrigen ungenauern Sinne zur Erkenntniß der Wahrheit zu gebrauchen [3]). Daher das Streben des Philosophen nach dem Tode in der Hoffnung, daß er durch diesen befreit werden dürfte von den Störungen des Leibes; in dem gegenwärtigen Leben aber hätten wir darauf zu sehen, so wenig als möglich

---

1) Ib. p. 66. b. — *ὅτι ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μήποτε κτησόμεθα ἱκανῶς, οὗ ἐπιθυμοῦμεν, φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές.*

2) L. l.

3) Ib. p. 65. a. *τί δαὶ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν, πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὔ, ἐάν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσει κοινωνὸν συμπαραλαμβάνῃ; οἷον τὸ τοιόνδε λέγω· ἆρα ἔχει ἀλήθειάν τινα ὄψις τε καὶ ἀκοὴ τοῖς ἀνθρώποις, ἢ τά γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν ἀεὶ θρυλοῦσιν, ὅτι οὐκ ἀκούομεν ἀκριβὲς οὐδὲν οὔτε ὁρῶμεν; καίτοι εἰ αὗται τῶν περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβεῖς εἰσὶ μηδὲ σαφεῖς, σχολῇ αἵ γε ἄλλαι· πᾶσαι γάρ που τούτων φαυλότεραί εἰσιν. κτλ.*

Umgang und Gemeinschaft mit dem Leibe zu haben, um desto näher dem Wissen zu sein [1]).

Doch von diesen und andern Aeußerungen derselben Art darf man sich nicht zu sehr schrecken lassen, in diesen Lehren Uebereinstimmung in der Denkart des Platon zu vermissen. Sondern theils hat in ihnen nur eine mythische Vorstellungsweise zu positiveren Bildern geführt, als die Wahrheit der Platonischen Ansicht verträgt [2]), theils ist auch in ihnen einige Uebertreibung, welche man nur der rednerischen Haltung solcher Aeußerungen anzurechnen hat [3]). Vor allen Dingen aber hat man dabei, wie schon früher gesagt, sich zu erinnern, daß die nothwendige in der Natur des Sterblichen liegende Beschränktheit auch auf das Mittel, welches zur Abhülfe der Bedürftigkeit dienen soll, zurückwirken muß. Wenn die Beschränktheit dem Sterblichen nothwendig ist, so kann auch das Mittel nicht vollkommen sein, und die Mangelhaftigkeit des Mittels kann auch als Ursache der Unvollkommenheit, in welcher wir sind, betrachtet werden. Zuletzt kann auch die Mangelhaftigkeit des Mittels sich noch darin offenbaren, daß es des Mißbrauchs fähig ist, und gegen einen solchen Mißbrauch sind auch einige der Klagen gerichtet, welche Platon über die Sinnlichkeit ausschüttet.

Also trotz aller dieser Klagen dürfen wir es festhalten, daß die sinnliche Empfindung dem Platon ein Mittel zur

---

1) Ib. p. 67. a. *καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι, μηδὲ κοινονῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη.*

2) Dies ist im Politikos und auch zum Theil im Timäos der Fall.

3) So im Phädon.

Erkenntniß der Wahrheit ist, wenn auch ein unvollkommenes Mittel. Dahin zielen auch die meisten gelegentlichen und ausdrücklichen Aeußerungen des Platon über die sinnliche Empfindung. So preißt er besonders das Geschenk des Gesichts als das größeste Gut, welches uns die Forschung über die Natur das All gewähre und ohne welches selbst die Philosophie uns nicht möglich sein würde [1]) und wie es auch mit diesem Vorzuge, welchen Platon dem Gesichte vor andern Sinnen einzuräumen scheint, beschaffen sein möge, so verkennt er doch darum nicht die Hülfe, welche uns die übrigen Sinne zur Erkenntniß gewähren und durch welche sie uns zur Philosophie aufrufen [2]). Aber freilich eine wahre und reine Erkenntniß gewähren uns die Sinne an sich nicht; denn die Wahrheit, das Höchste und Schönste ist unkörperlich; es kann durch kein Bild und durch keine Empfindung hinlänglich deutlich gemacht werden, sondern nur durch die verständige Rede, welche wieder mit Verstand aufgefaßt sein will [3]); auch hat keine Kraft irgend eines Dinges Farbe oder Gestalt oder irgend etwas dergleichen, an welchem sie sinnlich erkannt werden möchte [4]), so daß wir denn durch die Sinne auch nicht die Kraft irgend eines Dinges zu erkennen im Stande sind. Wenn nun aber die sinnliche Empfindung das Wesen der Dinge uns nicht darstellt und doch als ein Mittel zur Erkenntniß desselben angesehen werden soll,

---

1) Tim. p. 46. e f.; Phaedr. p. 250. d f.; de rep. VI. p. 507. c f.

2) Tim. p. 47. c; de rep. VII. p. 523. b.

3) Polit. p. 285. e f.

4) De rep. V. p. 477. c.

so kann sie nur dadurch als ein solches wirken, daß sie an das Wesen der Dinge uns erinnert oder uns Veranlassung wird, demselben nachzuforschen. So knüpft sich dem Platon an seine Ideenlehre und an seine Ansicht von Sinnlichen die Lehre von der Erinnerung an die Ideen an.

Diese Lehre verzweigt sich überdies auf mancherlei Art mit den Meinungen des Platon. Am genauesten schließt sie sich an die Widerlegung des sophistischen Satzes an, daß man nicht erforschen könne, was man nicht wisse [1]). Denn wie könne man das suchen, von welchem man gar nicht wisse, was es ist? Wie könne man es als etwas von bestimmter Art hinstellen, um es zu erforschen? Oder wenn man es zuletzt gefunden haben sollte, wie könne man wissen, daß es das sei, was man vorher suchte, ohne es zu wissen [2])? Allen diesen Fragen begegnet Platon durch die Annahme, daß unser Erforschen und Lernen nichts Anderes sei, als Erinnerung an schon früher Gewußtes, indem unter dieser Voraussetzung die Erfrischung der dunkeln Spuren früherer Erkenntnisse in unserm Gedächtniß wohl mit dem Bewußtsein verknüpft sein könne, daß wir eben ein Bestimmtes zu suchen hätten oder fänden und was wir schon einmal gewußt, nur wieder zu erkennen brauchten [3]). Seine Annahme beweist Platon nur durch

---

1) Dies wird als Hauptpunkt zu Anfang und zu Ende der Untersuchung hervorgehoben. Meno p. 80. e; p. 86. b.

2) Ib. p. 80. d. *καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν, ὅ τι ἔξι; ποῖον γάρ, ὧν οὐκ οἶσθα, προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιςα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει, ὅτι τοῦτό ἐξιν, ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;*

3) Man muß hiermit vergleichen, was Theaet. p. 191. c. über

einen Versuch, welcher an mathematischen Sätzen gemacht wird und aus welchem hervorgeht, daß wir allgemeine Sätze durch bloßes Nachdenken über einfache sinnliche Anschauungen uns zu entwickeln im Stande sind [1]). Er stützt sich also überhaupt auf das Vorhandensein von allgemeinen Erkenntnissen in unserer Seele, welche beim Beginn unseres Lebens uns selbst noch nicht zum Bewußtsein und zur wirklichen Erkenntniß gekommen sind, sondern nur dem Vermögen nach in uns liegen, aber alsbald hervorkommen zum wirklichen Gebrauch, wenn sie durch Fragen oder auch durch sinnliche Anschauungen angeregt werden [2]), und besonders hat er dabei die Ideen im Auge, denen nichts gleich ist, in dem sinnlich Erkennbaren. Er zeigt ausführlich, daß wir in der sinnlichen Welt niemals etwas ganz Gleiches finden, sondern immer nur etwas uns bald als Gleiches, bald als nicht Gleiches erscheint, welchem also etwas fehlt an der wahren Gleichheit und welches nach dieser nur strebt [3]). Und ebenso ist es mit dem Schönen selbst und mit dem Guten selbst und mit

---

das Gedächtniß und ebend. p. 197. b. über den Unterschied der κτῆσις oder δύναμις und der ἕξις τῆς ἐπιστήμης gesagt wird; ferner über die doppelte Erinnerung mit Bewußtsein der frühern Kenntniß und ohne dasselbe. Phileb. p. 34. b f.

1) Meno p. 82. a f.

2) Phaed. p. 73. a. — ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ ἄνθρωποι, ἐάν τις καλῶς ἐροτᾷ, αὐτοὶ λέγουσι πάντα, ἢ ἔχει· καίτοι εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἷοί τ' ἦσαν τοῦτο ποιεῖν. ἔπειτα ἐάν τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγῃ τι ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐνταῦθα σαφέστατα κατηγορεῖ, ὅτι τοῦτο οὕτως ἔχει.

3) Ib. p. 74 a f.

dem Gerechten und Frommen selbst und mit allem dem, welchem wir ein wahres Sein beilegen; wir erblicken nichts ihnen Gleiches in den sinnlichen Dingen; sondern nur Aehnliches oder auch Unähnliches, welches aber mit jenen Geschlechtern des wahren Seins irgend eine Verbindung hat, wird sinnlich von uns empfunden und dabei erinnern wir uns alsdann des wahrhaft Seienden, woraus erhellt, daß wir es schon früher erblickt oder gewußt haben [1]) und zwar, da dies nicht in diesem Leben gewesen sein kann, in einem frühern Leben [2]). Hiernach verknüpft sich diese Lehre auch mit der Ansicht des Platon, daß die sinnlichen Gegenstände Abbilder und Aehnlichkeiten der übersinnlichen Wahrheit sind; denn eben nur bei den sinnlichen Empfindungen entsteht uns die Einsicht, daß alles, was von uns gesehn oder gehört wird, demjenigen nicht gleich kommt, was das wahre Sein, das Gleiche an sich ist, sondern daß es nur strebend diesem gleich zu kommen, dahinter zurückbleibt, und mithin sind die sinnlichen Empfindungen uns Erinnerungen an die ewigen Ideen, deren Aehnlichkeit sie an sich tragen und deren Nachbilder sie sind [3]).

---

1) Ib. p. 76. *δυνατὸν γὰρ δὴ τοῦτό γ' ἐφάνη, αἰσθόμενόν τι ἢ ἰδόντα ἢ ἀκούσαντα ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβόντα ἑτερόν τι ἀπὸ τούτου ἐννοῆσαι, ὃ ἐπελέλησο, ᾧ τοῦτο ἐπλησίζεν ἀνόμοιον ὂν ἢ ᾧ ὅμοιον.*

2) Ib. p. 75. b.

3) Ib. p. 74. e. *ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτι τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν, ὅτι ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτ' εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως. Ἔστι ταῦτα. Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν μὴ ἄλλοθεν αὐτὸ ἐνενοηκέναι, μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι, ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἔκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων· ταὐ-*

Diese Lehre von der Erinnerung an die Ideen ist auf mancherlei Weise mit mythischen Erzählungen vom vergangenen und vom zukünftigen Leben der Seele in den Gesprächen des Platon vergesellschaftet [1]) und man kann daher wohl auf die Muthmaßung kommen, daß in der Lehre selbst auch manches nur in mythischer Weise zu verstehen sei. Um so nöthiger ist es, von solchen Bestandtheilen dasjenige aussondern, was dem Platon von wahrhaft wissenschaftlichem Gehalte zu sein scheinen mochte. Sehr nahe liegt es unsern Vorstellungsweisen, zu muthmaßen, daß die Annahme, die Seele sei vor diesem Leben gewesen, zum mythischen Schmuck der Darstellung zu rechnen sei. Allein wenn auch zuweilen diese Annahme nur in mythischen Bildern vorgetragen wird, so berechtigt uns doch sonst die Darstellung des Platon nicht zu jener Muthmaßung. Denn eben dies, daß die Seele unsterblich und unauflösbar und daher nach und vor dem gegenwärtigen Leben sei, wird nicht aus mythischen Erzählun-

---

τὸν δὲ πάντα ταῦτα λέγω. — ἀλλὰ μὲν δὴ ἔκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι, ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔξιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐξιν. ἢ πῶς λέγωμεν; Οὕτως. Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου, ὅ τι ἔξιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτα εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἧττον δὲ αὐτοῦ φαυλότερα. Ἀνάγκη ἐκ τῶν προειρημένων, ὦ Σώκρατες. Οὐκοῦν εὐθὺς ἑωρῶμέν τε καὶ ἠκούομεν καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις εἴχομεν; Πάνυ γε. Ἔδει δέ γε, φαμέν, πρὸ τούτων τὴν τοῦ ἴσου ἐπιστήμην εἰληφέναι; Ναί. Πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν εἰληφέναι.

1) Besonders im Menon p. 81. a. und im Phädros p. 246 f.

gen oder Ueberlieferungen gezogen, sondern sehr ernsthaft bewiesen. Die Seele sei der Grund der Bewegung und als solcher sich immer bewegend könne sie weder untergehn noch entstehen [1]), und so wie der Begriff der Bewegung ihr nothwendig und unabtrennbar verknüpft sei, so auch könne der Begriff des Lebens niemals von ihr getrennt werden [2]). Also scheint dies dem Platon außer dem Bereiche des Mythischen zu liegen, daß die Seele immerdar ist [3]); aber ob sie ihm auch als eine einzelne Seele immerdar ist, dies möchte eine andere Frage zu sein scheinen. Jedoch auch auf diese Frage kann nur bejahend geantwortet werden; denn dem Platon hat das Unsterbliche eine bestimmte Zahl und es können nicht mehr, noch auch weniger Seelen werden, als sind [4]), so daß also eine jede Seele, soviel ihrer jetzt sind, auch schon immer gewesen sein muß. Man könnte nun aber noch die Annahme zu dem mythischen Theile der Platonischen Darstellung rechnen, daß die einzelnen Seelen auch schon ein sinnliches Leben geführt haben müßten vor dem gegenwärtigen; denn die Unterscheidung scheint allerdings gut begründet zu sein im Sinne des Pla-

---

1) Phaedr. p. 245. c f. *οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν. τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι, οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν.*

2) Phaed. p. 105. c.

3) S. auch Phaed. p. 76. d f.

4) De rep. X. p. 611. a. — *ὅτι ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί* (sc. *ψυχαί*). *οὔτε γὰρ ἄν που ἐλάττους γένοιντο μηδεμίας ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους· εἰ γὰρ ὅτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἶσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂν γίγνοιτο καὶ πάντα ἂν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα;* — Dasselbe liegt auch dem Beweise im Phädon p. 72. c. zum Grunde. Vergl. auch Tim. p. 41 d.

ton, welche dieser Rechnung zum Grunde liegt, zwischen dem sinnlichen Leben und dem übersinnlichen Sein der Seele. Nicht nur in mythischen Bildern wird auf das letztere zuweilen angespielt [1]), sondern auch der Lehre von der Wiedererinnerung an die Ideen liegt offenbar die Voraussetzung zum Grunde, daß die Seelen ohne sinnliche Störung in einem vollkommenen Leben durch sich selbst und nicht durch irgend ein nothwendiges Werkzeug die Wahrheit geschaut haben. Dies tritt noch mehr aus der Art hervor, wie die Möglichkeit des Lernens aus einem frühern Besitze der Ideen abgeleitet wird. Denn wenn in dem gegenwärtigen sinnlichen Leben die Ideen nur vermittelst der Erinnerung hervortreten können, so kann dies auch in einem jeden frühern sinnlichen Leben nur vermittelst der Erinnerung statt finden, d. h. die Ideen würden nie in der Seele hervortreten können, wenn nicht die Seele in einem nicht-sinnlichen Leben sie unmittelbar geschaut oder gehabt hätte. Daß dies nicht eine Folgerung aus den Grundsätzen des Platon sei, welche von ihm selbst nicht gesehen worden wäre, kann man theils aus den erwähnten mythischen Andeutungen ersehen, theils liegt es auch darin versteckter Weise ausgedrückt, daß Platon dichtet, Gott habe den Seelen vor ihrer Einbildung in den Körper die Natur des Ganzen gezeigt [2]), daß er lehrt, die Seele werde bei ihrer ersten Geburt erst vernunftlos [3]), nemlich als vor der Geburt der Vernunft theilhaftig, und

---

1) Phaedr. p. 248. a; de rep. X. p. 615. a; Phaed. p. 84. a.
2) Tim. p. 41. e
3) Ib. p. 44. a.

nicht müde wird, den unsterblichen Theil der Seele, die Vernunft, ein Göttliches von himmlischem Ursprunge zu nennen [1]). Ein solches ist die Seele natürlich als eine Idee [2]), welche an der Ewigkeit Theil hat.

Hierin also wird man mit Recht das Mythische in dieser Lehre von der Widererinnerung finden, daß sie zuweilen vorauszusetzen scheint, als müßten wir in einem frühern sinnlichen Leben die Ideen erkannt haben, da diese doch nur in dem übersinnlichen Sein der Seele wahrhaft erkannt werden konnten. Dadurch wird aber freilich auch nicht ausgeschlossen, daß die Wiedererinnerung im gegenwärtigen Leben nicht die erste, sondern die zweite oder dritte sein könne, daß wir also auch eine Mehrheit sinnlicher Leben durchgemacht, bis wir zu diesem gegenwärtigen Leben gekommen. Ueber diese Möglichkeit jedoch zu entscheiden, mochte Platon selbst nicht für etwas rein Wissenschaftliches halten; alles, was er darüber sagt, ist in mythische Erzählungen eingekleidet, und wenn wir es auch wahrscheinlich finden möchten, daß Platon eine mehrmalige Durchwanderung dieses sinnlichen Lebens den Seelen beschieden habe, so ist es doch nicht hier des Ortes, darüber etwas zu entscheiden [3]).

Schließen wir die Ergebnisse dieser Untersuchungen ab. Dem Platon sind die Ideen das Sein, welches wahrhaft ist, alles Andere ist ihm nur ein Dergleichen, ein den Ideen

---

1) Tim. p. 90. a f.

2) S. oben Theaet. p. 184. d.

3) Die Lehre von dem sinnlichen Leben der Seele gehört in die Physik, wo wir daher weitläuftiger die Vorstellungen des Platon hierüber erörtern werden.

Aehnliches; dieses Andere ist das Sinnliche, im Raum und im zeitlichen Werden Empfindbare; in ihm sind zwar die Ideen gewissermaßen, doch nur in einer unreinen Vermischung. So wie nun aber die Ideen alles wahre Sein sind, so sind sie auch das Vollkommene und das Maaß alles Seins, weswegen auch die sinnlichen Dinge nur durch das Verhältniß sind, welches sie zu dem wahren Maaße, zu den Ideen haben; dies Verhältniß ist nicht das der Gleichheit, sondern nur der Aehnlichkeit, welche bald größer, bald kleiner sein kann und Uebermaaß und Mangel in den Dingen voraussetzt. Wir selbst, die erkennenden Seelen, eingetaucht in den Fluß der Sinnlichkeit, können auch nur Theil haben an den Ideen und ihre Vortrefflichkeit nicht erreichen, sondern nur in das Unendliche uns ihnen verähnlichen; so verlangt es die Nothwendigkeit der Mittel, deren wir zu unserm Leben bedürfen. Indem uns durch diese die sinnliche Empfindung zukommt, wird sie uns auch Mittel zur Erkenntniß der Ideen, aber nur dadurch, daß sie uns durch die Aehnlichkeit, welche sie mit dem wahren Maaße der Dinge hat, erinnert an die Göttlichkeit unseres Ursprungs und uns auffordert, durch reines Nachdenken das in der Sinnlichkeit unter einander gemischte Sein der Ideen zu sondern und das wahre Maaß und die wahre Gleichheit in uns selbst und in dem ewigen Wesen der Dinge zu finden. Dadurch nun, daß wir vermittelst der sinnlichen Anschauung die uns vom Ursprunge an beiwohnenden Ideen in uns entwickeln, wird erst aus der sinnlichen Erkenntniß die wahre Wissenschaft [1]) und

---

1) Meno p. 97. e. *αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς — οὐ πολλοῦ ἄξιαι εἰ-*

so erscheint diese zwar als eine unsprünglich unmittelbare, aber doch für uns im sinnlichen Leben vermittelte.

Nachdem wir jedoch diese Vorstellungsweisen des Platon über die Ideenwelt und über die sinnliche Welt kennen gelernt haben, können wir zu der Frage zurückgehn, wie und worin Platon einen Anknüpfungspunkt für das Dasein der Sinnenwelt gefunden oder wie er sich das Vorhandensein beider Welten neben einander gedacht habe. Die Schwierigkeit ist einleuchtend. Denn wenn die Ideenwelt alles Seiende umfaßt, und allein Gegenstand der Wissenschaft ist, wie kann da noch die Rede sein von irgend einem Andern? Derjenige wird sich über diese Schwierigkeit am leichtesten weghelfen, welcher sich entschließen kann, das was Platon im Timäos über die Bildung der sinnlichen Welt erzählt, in streng wörtlichem Sinn zu nehmen. Hier nemlich, indem Gott als Weltbildner geschildert wird, liegt die Vorstellung zum Grunde, daß die Ideen als Vorbilder zu betrachten, deren Abbilder die sinnlichen Dinge, wobei denn natürlich die Voraussetzung ist, daß es außer den Ideen irgend ein Etwas gebe, geschickt das Bild der Ideen in sich aufzunehmen. Ein solches Etwas vergleicht Platon selbst mit der Materie, welche von den Handwerkern verarbeitet wird [1]), und dieses Bild, welches erst von den Spätern zur beständigen Bezeichnung des entsprechenden Begriffs gebraucht wurde, liegt auch seiner ganzen Darstellungsweise zum Grunde. Es ist dieses Etwas, welches

---

σιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ· τοῦτο δ' ἐστὶ — ἀνάμνησις.

1) Tim. p. 69. a.

schwer zu bezeichnen ist und hier auch gar nicht genau bezeichnet werden soll [1]), ein völlig Unbestimmtes oder Formloses, welches aber geschickt ist, allerlei Formen anzunehmen, und eben deswegen keine Form an sich tragen darf, weil es sonst nur schlecht die übrigen Formen abbilden würde [2]); sondern es ist eine unsichtbare [3]) und gestaltlose Art, alles aufnehmend, und auf die seltsamste Weise Theil habend am Erkennbaren und auf das Schwerste zu fassen [4]). Es wird vorgestellt als die Masse, welche alle Arten des körperlichen Seins annehmen kann, welche, wärend die ihr mit-

---

1) Ib. p. 48. c. Cf. Phileb. p. 54. c.

2) Tim. p. 50. d. *πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν. — — ὅμοιον γὰρ ὂν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως, ὁπότ' ἔλθοι, δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεχόμενον ἐν αὑτῷ γένη.*

3) Wenn Tim. p. 30. a; cf. 69. b, eine sichtbare und sich unordentlich bewegende Materie vorausgesetzt wird, so wird dies durch die spätere Untersuchung als eine nicht genaue Voraussetzung wieder aufgehoben. S. ib. p. 48. e.

4) Ib. p. 51. a. *ἀλλ' ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.* Diese Stelle gehört freilich zu den *δυσαλωτοτάτοις* im Platon, denn sie steht im Widerspruch mit dem Vorherangeführten und mit sich selbst, indem es schwer oder unmöglich zu sagen ist, wie das, was *ἄμορφον* ist, doch ein *εἶδος* genannt werden kann, und das, was *πάντων ἐκτὸς εἰδῶν* ist, doch auch *μεταλαμβάνον ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ* sein soll. Man vermuthet wohl nicht mit Unrecht, daß Platon hier mit Fleiß solcher sich widersprechender Ausdrücke sich bedient, um die Undenkbarkeit dessen, was den Ideen entgegengesetzt ist, zu bezeichnen.

getheilten Formen immer wechseln, doch immer dasselbe bleibt und nur durch die in sie eingehenden Gestalten bewegt und umgestaltet zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise erscheint [1]). Auf eine etwas andere Weise spricht Platon sich noch über dasselbe aus. Das Körperliche nemlich, von welchem alles Sinnliche abgeleitet wird, ist nach dem Vorigen in einem Andern und hat nur in diesem sein Werden und sein Vergehn; das aber, worin es sein Werden und sein Vergehn hat, ist der Raum, welcher nicht vergeht, sondern immer derselbe bleibend nur einen Sitz gewährt allen den veränderlichen Beschaffenheiten, welche ein Werden haben [2]).

Wenn man nun diese beiden Vorstellungsweisen in einer und

---

1) Ib. p. 50. b. *ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως· ταὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσαται δυνάμεως· δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων· φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον.* Dagegen giebt es eine andere Stelle im Timäos, wo Platon der Materie vor der Weltbildung eine unordentliche Bewegung zuschreibt. Es ist dies dieselbe Stelle, in welcher er auch Spuren der Elemente in der Materie setzt, pag. 52. d f.; cf. Polit. p. 273. b. Dies scheint mir nur nicht die reine Materie zu betreffen, sondern nur eine Voraussetzung zu sein, an welcher die ordnende Kraft Gottes gezeigt werden soll.

2) Ib. p. 52. a. *αἰσθητόν — — γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον. — — τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν.* Cf. Arist. phys. IV. 2.

und derselben wissenschaftlichen Entwickelung neben einander gestellt findet, so muß man sich zuerst von der vielfältig geäußerten Meinung lossagen, daß Platon die Materie als ein irgend wie bestehendes Wesen oder gar als ein für sich seiendes Ding sich gedacht habe. Denn wenn er sie mit dem Raume gleich setzt, so ist es klar, daß er nur etwas sucht, worin, nicht woran die körperlichen Beschaffenheiten ihren Ort haben könnten, nicht ein Ding, an welchem, sondern eine Bedingung, unter welcher das Sinnliche sei. Der Raum, in welchem die verschiedenen Beschaffenheiten durch die Theilnahme an den Ideen gebildet werden sollen, muß doch als ein an sich Leeres und Nichtiges gedacht werden, welches eben nur insofern ist, als es Antheil erhalten kann an den Ideen. Dann aber muß man auch wohl auf die mythische Darstellungsweise, in welcher sich die Lehre von der Weltbildung bewegt, Rücksicht nehmen und bemerken, wie Platon das, was man die Materie genannt hat, in einer wunderlich klingenden Bezeichnungsweise einführt. Während die Ideen das durch den Verstand Erkennbare sind, heißt ihm die Materie nur auf die seltsamste Weise theilhabend an dem Erkennbaren, und wenn er das Werkzeug unserer Seele, durch welches die Materie aufgefaßt werden soll, bezeichnen will, so erfindet er, weil sie doch weder durch den Sinn, noch durch den Verstand erkannt werden kann, in einer merkwürdigen Zusammensetzung den Namen des unechten Gedankens [1]). Wenn uns nun diese Bemerkungen darauf aufmerksam ge-

---

1) L. l. *μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν.* Daß diese von Bekker eingeführte Interpunction die richtige ist, kann man nicht bezweifeln, wenn man auf die Parallele achtet,

macht haben, daß doch wohl die Erzählung des Platon von der Weltbildung vermittelst der Materie nicht gar zu wörtlich genommen werden dürfe, so wird uns hierin gewiß nicht nur eine allgemeine Ansicht von seiner Lehre, sondern auch eine genauere Untersuchung seiner Aeußerungen über das Verhältniß der Ideen zum Sinnlichen bestärken.

Wie Platon zu dem Bilde oder der Vorstellung von der Materie kommt, das kann kein Räthsel sein. Indem er der Sinnenwelt eine Aehnlichkeit mit den Ideen beilegte oder sie als ein Abbild der idealen Welt schilderte, mußte er ein Anderes voraussetzen, in welchem diese abgebildet werde und dieses Andere ist ihm die Materie. Da nun aber die Ideenwelt dem Platon die Gesammtheit alles Wahren ist, so bleibt dem, was der Ideenwelt entgegengesetzt ist, gar keine Wahrheit übrig, und das Abbild derselben ist selbst nur insofern etwas Wahres, als es die Ideen in sich aufgenommen hat und ihnen verähnlicht ist. Dies hat Platon sehr gut erkannt und er zeigt daher mit sicherer Hand, wie das ähnliche Bild des Wahren in einer seltsamen Verbindung des Seins mit dem Nicht-Sein sich darstelle [1]). Nun ist es offenbar, wie in dieser Mischung

---

wie sie zwischen Gegenstand und Erkenntnißart durch diese ganze Untersuchung des Platon herrscht.

1) Soph. p. 240. a. *τί δῆτα, ὦ ξένε, εἴδωλον ἂν φαῖμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον; Ἕτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες; Ουδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ᾽ ἐοικὸς μέν. Ἆρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὂν λέγων; Οὕτως. Τί δαί; τὸ μὴ ἀληθινὸν ἆρ᾽ ἐναντίον ἀληθοῦς; Τί μήν; Οὐκ ὂν ἄρα λέγεις τὸ ἐοικός, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς. ἀλλ᾽ ἔξι γε μήν. Πῶς; Οὐκ ὄν ἀληθῶς γε*

das Wahre und Seiende das ist, was dem sinnlichen Bilde von den Ideen beiwohnt, das Nicht-Wahre und Nicht-Seiende dagegen das, in welchem das Abbild geschieht oder die Ideen sich abdrücken, die Materie. Aus einer solchen Sonderung ist überhaupt die Platonische Ideenlehre, sowie seine Lehre von der Materie hervorgegangen. Indem Platon auf das Sinnliche blickte, konnte er sich nicht verleugnen, daß es das Wahre nicht rein darstelle, aber doch auch nicht von aller Wahrheit leer sei; er unternahm es daher das Wahre im Sinnlichen von dem nur Scheinbaren in ihm zu scheiden; als jenes erkannte er die Ideen; das aber, was ihm zurückblieb, nachdem er diese von dem Sinnlichen ausgeschieden hatte, ist ihm die Materie, welche wir daher nach seiner Vorstellungsart nur als das Scheinbare und das Nicht-Seiende betrachten können.

Daß dies die Ansicht des Platon sei, davon finden sich die Spuren selbst im Timäos. Denn hier werden sich einander entgegengesetzt die Natur des Selbigen und die Natur des Andern [1]), ein Gegensatz, welchen wir schon aus dem Sophisten kennen. Wenn nun die Natur des Andern die Materie bezeichnen soll, wie aus dem Gegensatze klar ist, so werden wir auch alles das, was von dem Andern gesagt wird, auf den Begriff der Materie im Platonischen Sinn anzuwenden haben. Der Begriff des Andern wird aber immer

---

φῄς. Οὐ γὰρ οὖν· πλήν γ' εἰκὼν ὄντως. Οὐκ ὂν ἄρ' οὐκ ὄντως ἐξὶν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόνα; Κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον. Cf. de rep. X. p. 597. a.

1) Tim. p. 35. a; p. 37. a f. *ἡ αὐτοῦ φύσις καὶ ἡ θατέρου.* Ib. p. 38. d. f. *ἡ θατέρου περίοδος, ἡ θατέρου φορά.*

nur im Verhältniß zu irgend etwas Seienden gebraucht und bezeichnet das, was dieses Seiende nicht ist, er bezeichnet also überhaupt das Nicht-Seiende im Verhältniß zu etwas und wenn er schlechthin gedacht wird, im Gegensatz gegen das Selbige schlechthin, so kann er auch nur das Nicht-Seiende schlechthin bezeichnen [1]). Hiermit tritt es nun offenbar hervor, wie Platon darauf ausgeht, das Materielle nur als die Verneinung an dem Seienden zu betrachten und die Materie selbst als die Verneinung schlechthin. Erinnern wir uns daran, daß dem Platon das Sinnliche im Gegensatz gegen die bestimmten Ideen als das Unbestimmte oder Unendliche erscheint, so werden wir es auch nach demselben Ziele strebend finden, daß er von den Ideen sagt, an einer jeden von ihnen sei vieles Seiende, Nicht-Seiendes aber unendlich an Menge, und von dem Seienden selbst, es sei zwar selbst Eins, Unendliches an Zahl aber sei es nicht [2]).

---

1) Soph. p. 238. c. *συννοεῖς οὖν, ὡς οὔτε φθέγξασθαι δύνατον ὀρθῶς οὔτ᾽ εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό.* Ib. p. 257. b. *ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ᾽ ἕτερον μόνον.* Ib. p. 258. b. f. *καὶ δεῖ θαῤῥοῦντα ἤδη λέγειν, ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἔστι τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον. — — ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον, ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλα καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.* Cf. Arist. phys. I, 9.

2) Soph. p. 256. e. *περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τό μὴ ὄν. — — Καὶ τὸ ὂν ἆρ᾽ ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὂν ἓν μὲν αὐτί ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἄλλα οὐκ ἔστιν αὖ.*

Aus diesen Stellen ist nun wohl klar, daß Platon keine positive Natur außer den Ideen annahm, sondern aus den Ideen allein das Wahre in der materiellen Erscheinung ableiten wollte. Es erhellt daraus zugleich, daß es der Begriff des Verhältnisses ist, welcher die Vermittelung zwischen der idealen und der Sinnen-Welt übernehmen sollte, denn die Begriffe des Nicht-Seienden und des Andern sind nur in Beziehung zu irgend etwas zu denken. Man wird sich hierbei von der einen Seite sogleich daran erinnern, daß auch das Sinnliche dem Platon nur etwas Verhältnißmäßiges ist, indem das Empfundene nur in Beziehung zu dem Empfindenden gedacht werden kann. Von der andern Seite aber in Rücksicht auf die Ideen nimmt diese Lehre noch mehrere Beziehungen an. Wir finden überhaupt, daß der Begriff des Verhältnisses dem Platon eine große Wichtigkeit hat. So groß auch das Gebiet der Ideen ist, so wie Platon sich dasselbe dachte, so hat er doch nicht eben dahin gestrebt, dasselbe durch eine genauere Eintheilung sich zu größerer Klarheit zu bringen; nur eine Unterscheidung glaubt er in demselben nicht übergehen zu dürfen, und dies ist eben die Unterscheidung zwischen solchen Begriffen, welche ein Wesen für sich haben, und zwischen solchen, welche im Verhältniß zu einer andern Idee das sind, was sie sind [1]). Und in Beziehung auf diesen Unterschied regt er unter mehrern Schwierigkeiten über die Ideen auch die an, wie wohl, wenn die Ideen an und für sich gesetzt würden, dabei eine Erkenntniß derselben statt finden könne, denn an und für sich seiend wür-

---

1) Parm. p. 133. c. ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσίν, αὖ εἶσιν.

den sie nicht in uns sein können [1]). Selbst die Ideen, welche nur im Verhältniß zu einander sind, haben doch ihr Wesen für sich und nicht im Verhältniß zu dem, was ihnen bei uns ähnelt, indem auch dieses wieder etwas für sich Seiendes ist [2]). Ja wenn man die Ideen der vollkommenen Wissenschaft und der vollkommenen Herrschaft in Gott setzt, diese Ideen aber schlechthin an und für sich sind, so würde sogar folgen, daß die Wissenschaft Gottes uns nicht erkenne, weil sie nur für sich ist, noch auch die Herrschaft Gottes uns beherrsche [3]). Diese Schwierigkeiten weisen auf ihre Lösung deutlich genug hin. So wie sie daraus entstanden, daß die Begriffe an und für sich, ein jeder ohne Beziehung zu den andern oder zu uns gesetzt wurden, so müssen sie dadurch vermieden werden, daß wir eine Beziehung der Begriffe zu einander und zu uns setzen. Was die Beziehung der Begriffe zu einander betrifft, so ist dieselbe für die Wissenschaft durchaus nöthig, wie wir aus dem Sophisten gelernt haben, denn ohne sie würde kein Satz und keine Rede sein. Die Beziehung der Begriffe zu den Dingen aber ist

---

1) L. l. *ὅτι οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅσις αὐτήν τινα καθ' αὑτὴν τίθεται εἶναι, ὁμολογῆσαι ἂν πρῶτον μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν.*

2) L. l.

3) Ib. p. 134. d. *οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐξὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπισήμη, οὔτ' ἄν ἡ δεσποτεία ἡ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὔτ' ἂν ἡ ἐπισήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τ' ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ' ἡμῖν ἀρχῇ οὐδὲ γιγνώσκομεν τοῦ θείου οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπισήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὖ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὔτε δεσπόται ἡμῶν εἰσὶν οὔτε γιγνώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες.*

es, mit welcher wir es zu thun haben, wenn wir die Vorstellungen verfolgen wollen, welche Platon über das Verhältniß des Sinnlichen zu den Ideen hegte. Denn das Sinnliche ist nur in einem Verhältnisse zu den Empfindenden, d. h. zu uns.

Daß vom Platon ein Verhältniß der Ideen zu einander gesetzt wird, kann uns nicht befremden. Denn indem seine ganze Ideenlehre von der Begriffserklärung ausging und indem er die Begriffe nach Anleitung der Begriffserklärung von den niedrigsten bis zum höchsten, bis zu dem Begriffe Gottes, verfolgen wollte, mußte er die mannigfaltigsten Verhältnisse unter den Ideen setzen, Verhältnisse der Unterordnung, der Ueberordnung und der Nebenordnung und demgemäß auch der nähern und entferntern Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Aber es scheint auch nach einer schon angeführten Stelle, daß er auf dieses Verhältniß der Ideen zu einander das Verhältniß der Ideen zu uns, d. h. ihre sinnliche Erscheinung zurückzuführen gesucht habe. Denn nicht nur durch die Theilnahme an Thätigkeiten und Körperlichem, sondern auch an einander sollen die Ideen eine jede in der Vorstellung vieles zu sein scheinen [1]). Eine Theilnahme oder eine Gemeinschaft der Ideen unter einander kann doch nur als ein Verhältniß derselben zu einander gedacht werden und wenn also aus einer solchen Theilnahme die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen hervorgehen soll, so ist auch in dem Verhältnisse

---

1) De rep. V. p. 475. e. *καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.*

der Ideen zu einander der Grund der sinnlichen Mannigfaltigkeit nach Platonischer Lehre zu suchen.

Wollen wir uns über den Sinn dieser Platonischen Lehre Aufschluß verschaffen, so müssen wir sehr dunkeln Andeutungen in seinen Schriften folgen. Wir haben uns hierbei an vieles zu erinnern, was wir früher über die Natur des Sinnlichen bestimmt haben. Zunächst liegt es uns wohl, daran zu denken, daß Platon das Sinnliche nur als eine Vermischung oder Verwirrung der entgegengesetzten Begriffe betrachtete. Besonders pflegt er in dieser Untersuchung die Begriffe des Großen und des Kleinen anzuführen. Der Begriff des Großen oder der Größe, lehrt er, bezeichnet etwas für sich, so wie auch der Begriff des Kleinen und der Kleinheit und nur durch die Theilnahme an diesen Begriffen werden die Dinge groß oder klein genannt [1]), klein jedoch nur in Verhältniß zu einer Größe und groß in einem Verhältniß zu einer Kleinheit [2]), so daß also hierbei schon ein Verhältniß der Ideen zu einander vorausgesetzt wird. Nun könne es auch wohl einer Idee begegnen, nicht etwa sofern sie Idee für sich ist, sondern sofern sie Theil hat an oder in Verhältniß steht zu andern Ideen, daß sie Größe hat in Verhältniß zu der einen, Kleinheit aber in Verhältniß zu der andern Idee, sofern nemlich auch diese Theil haben an Kleinheit und Größe, so wie z. B. Simmias, nicht sofern er Simmias ist, sondern sofern er Größe hat, größer ist als Sokrates, kleiner aber als Phädon. Hierdurch also wird bewiesen, daß an einer

---

1) Phaed. p. 100. e; 102. b.

2) Ib. p. 102. c.

Idee zugleich Großes und Kleines sein könne [1]). Aber Platon bemerkt zugleich, daß die Kleinheit doch niemals die Größe, noch umgekehrt die Größe die Kleinheit oder überhaupt ein jeder Begriff niemals sein Gegentheil werden wolle, weder an sich, noch in uns, noch in der Natur überhaupt, sondern so wie das Eine nahe, das Andere sich davon flüchte [2]). Hier haben wir nun eine Gemeinschaft der Begriffe unter einander, indem die Größe und die Kleinheit und überhaupt solche entgegengesetzte Begriffe zu einander in Verhältniß stehen und diese auch wieder Gemeinschaft haben mit solchen andern Begriffen, wie der Begriff des Sokrates und der Begriff des Simmias sind. Eine andere Art der Gemeinschaft der Begriffe aber ist die, welche in der sinnlichen Vorstellung stattfindet. Großes nemlich und Kleines, heißt es, sieht auch das Gesicht, aber nicht getrennt, sondern vermischt, und erst durch diese sinnliche Vermischung wird das Nachdenken gezwungen, um zur

---

1) Phaed. p. 102. b. *ἀλλὰ γὰρ — — ὁμολογεῖς τὸ τὸν Σιμμίαν ὑπερέχειν Σωκράτους οὐχ ὡς τοῖς ῥήμασι λέγεται, οὕτω καὶ τὸ ἀληθὲς ἔχειν; οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν, τούτῳ τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει, ὃ τυγχάνει ἔχων· οὐδ᾽ αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν, ὅτι Σωκράτης ὁ Σωκράτης ἐστίν, ἀλλ᾽ ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος; Ἀληθῆ. — — Οὕτως ἄρα ὁ Σιμμίας ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι, ἐν μέσῳ ὢν ἀμφοτέρων, τοῦ μὲν τῷ μεγέθει ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα παρέχων, τῷ δὲ τὸ μέγεθος τῆς σμικρότητος παρέχων ὑπερέχον.*

2) Ib. p. 102. b. *ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ᾽ ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέχεσθαι τὸ σμικρόν, οὐδ᾽ ἐθέλειν ὑπερέχεσθαι, ἀλλὰ δυεῖν τὸ ἕτερον ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν, ὅταν αὐτῷ προσίῃ τὸ ἐναντίον, τὸ σμικρόν, ἢ προσελθόντος ἐκείνου ἀπολωλέναι.*

Deutlichkeit über diese Begriffe zu gelangen, beide nicht in ihrer Vermischung, sondern für sich abgesondert zu erblicken, wozu es beginnen muß, sich zu fragen, was wohl das Große ist und das Kleine, damit die Idee des Großen und des Kleinen entstehe, während beide früher nur gesehen wurden [1]). Hier wird wieder die Verbindung des Kleinen mit dem Großen als eine Verbindung der Ideen gesetzt und die sinnliche Vermischung ist nur eine Vermischung dieser entgegengesetzten Ideen unter einander. Es ist aber auch aus der Haltung der beiden zuletzt von uns angeführten Stellen klar, daß hier die Begriffe des Großen und des Kleinen nicht sowohl als Beispiele, als vielmehr als Stellvertreter aller entgegengesetzten Begriffe gebraucht werden, denn nicht nur von dem Kleinen und Großen, wie sie in dem Sinnlichen zusammen erblickt werden, leitet er seine Lehre ab, sondern auch vom Weichen und Harten, vom Schweren und Leichten und von allen übrigen in der sinnlichen Welt gemischten Gegensätzen [2]). In dem weitern Verfolg dieser Untersuchung werden sodann auch das

---

1) De rep. VII. p. 524 c. *μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἕωρα, φαμέν, ἀλλ᾽ οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι. ἦ γάρ; Ναι. Διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν μέγα αὖ καὶ σμικρὸν ἡ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα, τοὐναντίον ἢ ἐκείνη. Ἀληθῆ. Οὐκοῦν ἐντεῦθέν ποθεν πρῶτον ἐπέρχεται ἐρέσθαι ἡμῖν, τί οὖν ποτ᾽ ἔξιν τὸ μέγα αὖ καὶ τὸ σμικρόν; Παντάπασι μὲν οὖν. Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ᾽ ὁρατὸν ἐκαλέσαμεν.*

2) Ib. p. 523. e. *τί δὲ δή; τὸ μέγεθος αὐτῶν καὶ τὴν σμικρότητα ἡ ὄψις ἆρα ἱκανῶς ὁρᾷ καὶ οὐδὲν αὐτῇ διαφέρει ἐν μέσῳ τινὰ αὐτῶν κεῖσθαι ἢ ἐπ᾽ ἐσχάτῳ; καὶ ὡσαύτως πάχος καὶ λεπτότητα καὶ μαλακότητα καὶ σκληρότητα ἡ ἁφή; καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἆρ᾽ οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν; κτλ.*

Eins und die Zahl, welche von dem Eins ausgeht, zu den Begriffen gerechnet, welche mit ihrem Gegentheil verbunden von den Sinnen erblickt werden und daher zur Betrachtung der Ideen an sich auffordern; denn immer sehen wir ein jedes als Eins und als unendlich an Menge [1]). Wenn wir uns nun daran erinnern, daß in der Darstellungsweise des Platon im Philebos das Eins und die Zahl im Gegensatz gegen das Unendliche als das angesehen werden, was die bestimmte Größe und das Erkennbare bildet, so werden wir uns hieraus auch wohl einigermaßen erklären können, warum die Ideen, sofern sie das Sinnliche bilden, Zahlen und Einheiten genannt werden [2]), weil sie nemlich das Maaß den Dingen einpflanzen, und wie auch von Zahlen des Körpers die Rede sein kann [3]), weil nemlich der Gegensatz des Eins und der Menge in allem Sinnlichen gemischt ist. Nehmen wir nun noch hinzu, daß Großes und Kleines nur im Verhältniß zu einander sind, daß sie auf Ueberfluß und Mangel deuten und daß sie in das Unendliche wachsen und abnehmen können, so haben wir hier alle die Vorstellungen zusammen, welche dem Platon in dem Begriffe des Sinnlichen ihren Mittelpunkt finden.

Aber dies zeigt auch nur die Verkettung dieser Vorstellungen unter einander, nicht die Bedeutung, welche dieselben dem Platon für seine Erklärung des Sinnlichen

---

1) Ib. p. 524. d. f. *ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἕν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος. Οὐκοῦν εἴπερ τὸ ἕν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ξύμπας ἀριθμὸς ταὐτὸν πέπονθε τοῦτο; Πῶς δ' οὔ;*

2) Tim. p. 53. b; Phileb. p. 15. a. b.

3) De leg. II. p. 668. d.

aus den Ideen haben. In der That finden wir auch hierüber in den Gesprächen des Platon keine ausführliche und deutliche Belehrung. Doch kann uns das Angeführte als Beweis gelten, daß Platon nach einer solchen Erklärung gestrebt habe. Es sei erlaubt unsere Vermuthungen darüber zu äußern, auf welcher Bahn er diese Lehre verfolgte. Am leichtesten läßt es sich denken, wie er das Sinnliche als eine Verbindung verschiedener und entgegengesetzter Ideen vorstellen konnte. Denn gewiß hat der, welcher die sinnliche Vorstellung als eine verworrene Vorstellung des Wahren bezeichnet, wenigstens eine Seite des Sinnlichen richtig getroffen. Allein es ist eben nun die Frage, wie eine solche verworrene Vorstellungsweise sich bilden könne, denn die sinnliche Vorstellung setzt das Vorhandensein eines sinnlich vorstellenden Wesens voraus. Dies hat Platon nicht übersehn, denn er leitet aus der Verbindung unseres Körpers mit unserer Seele die sinnliche Empfindung ab und läßt deswegen auch durch die Verbindung des Selbigen und des Andern erst als ein Drittes das sinnliche Wesen entstehn [1]), weil nicht bloß durch das Zusammensein verschiedener Ideen, sondern erst durch ihre Verbindung zu einem Wesen die sinnliche Empfindung sich bilden kann. Daher kam es darauf an, zu zeigen, wie eine solche unvollkommene und verworrene Vorstellungsweise, wie die sinnliche, sich bilden kann, wenn nur die Ideen sind. Hierzu mußte nothwendig ein unvollkommenes Wesen vorausgesetzt werden und es scheint, als wenn ein solches Platon auch keinesweges habe leugnen wollen, indem er die Idee als das allein Wahre beschrieb.

---

1) Tim. p. 35. a; 37. a f.

Denn zwar wird die Ideenwelt in ihrer Gesammtheit, in Gott, als ein durchaus Vollkommenes und eine jede Idee, als Theil habend an der obersten Idee, auch als Theil habend an der Vollkommenheit geschildert; aber es möchte eine andere Frage sein, ob er nicht doch eine jede einzelne Idee an und für sich und getrennt von den übrigen gedacht, als etwas Mangelhaftes und der ganzen Fülle des Seins nicht Theilhaftiges sich vorgestellt habe. Es scheint fast als wenn hierzu die Ideenlehre selbst habe führen müsse. Denn indem sie den Unterschied und den Gegensatz in den Ideen verfolgte, mußte sie auch anerkennen, daß einer jeden untergeordneten Idee etwas versagt ist, was die andere hat. Nur von dieser Unterscheidung aus, der Ideen in ihrer Gesammtheit und in ihrer Trennung von einander, konnte auch geltend gemacht werden, daß es Ideen gebe des Bösen und Schlechten und des Ungleichen, wie sie Platon anerkennt; denn in der Gesammtheit der Ideen sind diese Ideen nicht, sondern nur in dem ausschließenden Verhältnisse, welches unter den Ideen herrscht. Auch in Beziehung auf diesen Gegensatz unter den Ideen konnte Platon sagen, es sei eine Nothwendigkeit vorhanden, daß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes sei [1]), eine Nothwendigkeit, deren Natur vom Platon der Materie gleich gesetzt wird [2]). In Beziehung auf diese Entgegensetzung der Ideen unter einander kann auch nur davon die Rede sein, daß eine jede Idee Eins ist, Unendliches aber an Menge nicht. So tritt denn hier die Vorstellung her-

---

1) Theaet. p. 176. a. *ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη.*

2) Tim. p. 56. c.

vor, daß nicht nur in dem Sinnlichen, sondern auch in den Ideen das Unendliche und das Nicht-Seiende ist, wobei auch der Gedanke nicht gefehlt haben wird, daß Ueberfluß und Mangel in den Ideen sind, so wie wir auch früher gefunden haben, daß Platon Großes und Kleines in den Ideen setzte. Das Unendliche ferner steht im Gegensatz gegen das Eins und durch die Verbindung beider entsteht die Zahl, so daß es hieraus klar wird, wie die Ideen durch ihre Theilnahme am Eins und an dem Unendlichen als Zahlen betrachtet werden können. So bildet sich in den Ideen alles das vor, was in der Welt der sinnlicheu Erscheinungen in das Werden tritt; in den Ideen aber an und für sich scheint Platon das Werden nicht zugelassen zu haben, weil eine jede doch, so beschränkt sie auch immer sein mag, immer dieselbe ist. Allein so gar weit war nun der Abstand nicht von den in einer bestimmten Beschränktheit gesetzten Ideen zu der sinnlichen Erscheinung der Dinge. Denken wir uns nemlich die Ideen als Theil habend an der erkennenden Vernunft, welche in der Einheit des Guten an sich liegt, so ist mit ihrem beschränkten Sein auch ein beschränktes Erkennen gesetzt, eine Vorstellung, welche nicht das reine Wesen der Dinge genugsam unterscheiden kann. Und hiermit treffen wir denn wohl auf die sinnliche Vorstellung als auf ein Erzeugniß der Unvollkommenheit der Ideen in ihrer Sonderung von einander. Dabei finden wir es auch endlich der Denkweise des Platon gemäß anzunehmen, daß die erkennenden Wesen in ihrer unvollkommenen Vorstellung nach einer vollkommenen Einsicht streben und so das Werden der sinnlichen Welt erzeugen.

Wir haben geflissenlich bei diesen Untersuchungen alle Seitenblicke auf Ueberlieferungen über die Lehre des Platon, welche nicht in seinen Schriften enthalten sind, uns versagt, um zu sehen und sehen zu lassen, wie weit die Gespräche des Platon in einer Sache uns unterrichten, deren Kenntniß man gewöhnlich mit seinen ungeschriebenen Lehrsätzen für verlohren gehalten hat. Jetzt wollen wir aber auch auf die Zeugnisse des Aristoteles, welche unsere Darstellung des Zusammenhangs unter diesen Lehren in Allem bestätigen, einen Blick werfen [1]). Nach diesen Zeugnissen nahm Platon an, daß die Ideen die Ursache alles Uebrigen wären, und hielt deswegen die Elemente der Ideen für Elemente der Dinge; die Elemente der Ideen aber wären das Eins und das Große und Kleine, diese einander so entgegengesetzt, daß aus dem Eins den Dingen ihr Wesen, aus dem Großen und Kleinen aber ihre Materie stamme [2]). Das Große und das Kleine werden

---

1) Wer ausführlich über das, was Arist. hierüber sagt, unterrichtet sein will, den verweise ich auf die kleine belehrende Schrift: Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. Scr. Fr. A. Trendelenburg. Lips. 1826. Damit ist zu vergleichen: Brandis über die Platonische Zahlenlehre im Rheinischen Museum für Philologie u. s w. III, 4. S. 558 f. Wir können hierüber nur kurz sein, theils weil unser Bestreben ist, so viel als möglich aus der ersten Quelle zu schöpfen, theils weil die Zeugnisse des Aristoteles großentheils eines weitläuftigen Commentars bedürfen. Daß die Quelle der Aristotelischen Ueberlieferungen in den *ἀγράφοις δόγμασι* zu suchen sei, möchte man aus phys. IV, 2 schließen.

2) Arist. met. I, 6. *ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα ἁπάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα· ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν.*

auch vom Aristoteles auf den Begriff des Unendlichen zurückgeführt und zwar wird ausdrücklich bemerkt, daß nicht nur in dem Empfindbaren, sondern auch in den Ideen das Unendliche sei [1]), und zwar deswegen würden von dem Platon zweierlei Arten des Unendlichen gesetzt, nemlich das Große und das Kleine, weil sowohl in Rücksicht auf den Ueberfluß, als auch in Rücksicht auf den Mangel in das Unendliche fortgeschritten werden könne [2]). Auch hat Aristoteles nicht vergessen zu bemerken, daß Großes und Kleines oder das Princip des Materiellen auf den Begriff des Andern und des Nicht-Seienden zurückgeführt werden können, sowohl insofern sie in den sinnlichen Dingen verbunden sind, als auch sofern ein jedes gesondert vom Andern gedacht werde [3]), wie sie nemlich in den Ideen ihr Sein haben; denn beide sind nichts an und für sich, sondern nur im Verhältniß [4]). Wenn nun alles dies weniger die Andeutungen in den Schriften des Platon ergänzt als bestätigt, so giebt es doch auch einige Punkte dieser Lehre, welche beim Platon eben nur ganz im Vorbeigehen angedeutet werden, so daß man sie gar nicht verstehn würde,

wenn

---

1) Phys. III, 4. *Πλάτων δὲ — τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείνοις* (sc. *ταῖς ἰδέαις*) *εἶναι. — — Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.* Ib. c. 6.

2) Phys. III, 6. *ἐπεὶ καὶ Πλάτων διὰ τοῦτο ἄπειρα δύο ἐποίησεν, ὅτι καὶ ἐπὶ τὴν αὔξησιν δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι καὶ ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν.*

3) Ib. I, 9. *οἱ μὲν τὸ μὴ ὂν τὸ μέγα καὶ τό μικρὸν ὁμοίως ἢ τὸ συναμφότερον ἢ τὸ χωρὶς ἑκάτερον.* Dies ist aus der angeführten Stelle de rep. VII. p. 524. c zu erklären.

4) Met. XIV, 1. *πρός τι ἀνάγκη εἶναι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.*

wenn nicht die Ergänzungen beim Aristoteles sich fänden. Dies betrifft besonders die Art, wie die Ideen mit den Zahlen in Verbindung gebracht werden, aber mit Zahlen, welche von den mathematischen Zahlen verschieden, ideale Zahlen (*ἀριθμοὶ εἰδητικοί*) vom Platon und von seinen Schülern genannt wurden [1]). Wir haben zwar schon aus den Schriften des Platon gesehn, daß er Einheiten, Zahlen und Ideen zuweilen in gleichem Sinn gebraucht und daß er auch Zahlen in den Körpern kennt; Aristoteles aber setzt diesem hinzu, daß Platon den Unterschied zwischen den idealen und mathematischen Zahlen darin gesucht habe, daß diese vereinbar, jene aber nicht vereinbar [2]), indem eine jede Zahl der andern ähnlich, eine jede Idee aber verschieden von einer jeden andern, nur etwas für sich Bestehendes sei [3]). Dies kann, wenn wir es im Sinn der Ideenlehre auffassen, nichts Anderes bedeuten, als daß die Ideen zwar darin den Zahlen gleich sind, daß sie ein Unendliches zur Einheit umfassen [4]), aber darin von ihnen verschieden, daß sie an der Einheit nicht, wie die Zahlen, auf gleiche Weise Theil haben, sondern gleichsam die verschiedenen

---

1) S. Trendelenburg l. l. p. 71. f.

2) Met. XIII, 8. Eine Spur hiervon finde ich Phaed. p. 101. b; c.

3) Met. I, 6. *ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ᾽ εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πολλ᾽ ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.* Cf. Phileb. p. 56. d.

4) Met. I, 6. *ἐξ ἐκείνων* (sc. *τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ*) *γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς.* Das *μέγα καὶ μικρὸν* steht hier als Stellvertreter des Gegensatzes und des daraus hervorgehenden Unendlichen.

Seiten des ersten Eins oder des Guten auf verschiedene Weise in sich darstellen. Sie sind Einheiten von einer eigenthümlichen Art eine jede. In dieser Darstellungsweise liegt nun offenbar eine geschichtliche Beziehung auf die Pythagorische Lehre, indem Platon von der einen Seite der Pythagorischen Auffassungsweise sich nähernd, doch von der andern Seite es nöthig fand, genau den Unterschied zu bestimmen zwischen dem, was die Pythagoreer Zahl nannten, und was er Zahl und Idee. Wenn nemlich die Pythagoreer darauf ausgegangen waren, alles auf Größenverhältnisse zurückzuführen, so erkannte zwar Platon die Kraft der Größenverhältnisse an, glaubte aber dabei festhalten zu müssen, daß über die Größenverhältnisse hinaus noch ein Unterschied der Art liege [1]). Außer den mit diesen Begriffsgebieten verwandten Pythagorisirenden Darstellungsweisen, welche wir besonders in der Physik des Platon antreffen werden, erwähnt Aristoteles noch manches Andere ähnlicher Art, was zu beweisen scheint, daß Platon in seinen mündlichen Vorträgen noch reichlicher auf solche Weise sinnreich gespielt habe, als in seinen Schriften. Hierher rechne ich, daß Platon die Zahlen bis zur Zehn begriffsmäßig bestimmte [2]), daß er auch ein Früher und ein Später in den Idealzahlen annahm [3]) und eine Analogie zwischen den Zahlen und den höhern und niedern Arten der Vorstellung und des Denkens verfolgte [4]). Doch

---

1) Polemik gegen die Pythagorische Lehre glaube ich Polit. p. 284. e f; de rep. VII. p. 530. d zu finden.

2) Phys. III. 6.

3) Met. XIII, 6.

4) De an. I, 2.

die Andeutungen des Aristoteles hierüber sind zu dunkel, als daß sie nicht verschiedene Auslegungen zulassen sollten, und uns scheint hierin überhaupt nicht die Kraft und der Werth der Platonischen Philosophie zu liegen. Nur dies müssen wir hierbei noch erwähnen, daß unsere Vermuthung über die Art, wie Platon aus der Unvollkommenheit einer jeden Idee oder Zahl für sich das Werden in der sinnlichen Welt abgeleitet habe, auch durch eine Aeußerung des Aristoteles bestätigt zu werden scheint. Denn er erwähnt, daß die Zahlen nach dem Eins streben und begehren, als nach dem Guten an sich [1]).

So finden wir denn wohl, daß Platon versucht hat, aus den Ideen allein, ohne Hülfe irgend einer ihnen fremden Natur die sinnliche Welt sich zu erklären. Sollen wir nun unser Urtheil über den glücklichen oder unglücklichen Ausgang dieses Versuchs abgeben, so können wir zuerst uns nicht verhehlen, daß in den Mittelbegriffen, durch welche Platon von den Ideen zu dem Sinnlichen übergehn will, sehr viel Unbestimmtes sich findet. Dies ist hauptsächlich dadurch entstanden, daß Platon zu wenig zwischen den verschiedenartigen Begriffen, welche theils etwas an und für sich selbst Bestehendes, theils nur ein Verhältniß oder eine Beschaffenheit an einem Andern bezeichnen, unterschieden hat. Damit hängt denn auch zusammen, daß der Begriff des Wesens, welches vom Begriff dargestellt werden soll, beim Platon von einer so unbestimmten Bedeu-

---

1) Eth. Eud. I, 8. *παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπόδειξις, ὅτι τὸ ἓν αὐτὸ ἀγαθόν, ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται· οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγονται φανερῶς, ἀλλὰ λίαν ἁπλῶς τότε φασὶ καὶ ὄρεξιν εἶναι.*

tung ist. In dieser Rücksicht können wir den Aristoteles nicht tadeln, daß er frägt, wie die Zahlen oder Ideen ein Streben oder Begehren haben könnten, da ihnen doch kein Leben beiwohne [1]); obgleich wir glauben anerkennen zu müssen, daß nach dem Platon wenigstens gewissen Ideen, wie der Idee der Seele, allerdings Leben nicht abgesprochen werden könne. Unbestimmt ist ferner die Unterscheidung gesetzt zwischen den Ideen in ihrer Einheit und vollkommenen Gesammtheit und in ihrem Gegensatze gegen einander und doch beruht auf dieser Unterscheidung der ganze Versuch, von welchem wir reden. Setzen wir, daß wir selbst unserm wahren Sein nach in der Welt der Ideen heimisch sind und dort das wahre Sein der Dinge geschaut haben, wie dies Voraussetzung der Lehre von der Wiedererinnerung ist, so bleibt es uns unerklärbar, wie wir aus diesem vollkommenen Sein in unser gegenwärtiges unvollkommenes Leben gerathen sind. Zuletzt mußte Platon denn doch seine Zuflucht zu dem Gedanken nehmen, daß eine Nothwendigkeit vorhanden sei in den Mittelursachen, gegründet darin, daß nothwendig dem Guten etwas entgegengesetzt sein müßte. Hierin liegt zwar ein echt alterthümlicher Gedanke; doch zeigt auch die unbestimmte Natur der Nothwendigkeit, wie dem Platon in seinen Versuchen, das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen zu verknüpfen, ein gewisses Unerklärbares übrig blieb. Soviel ist gewiß, daß auf der einen Seite in der Ansicht dieses Philosophen die Neigung lag, alles wahre Sein auf die unveränderlichen Ideen zurückzuführen, weswegen ihm auch

---

1) L. 1.

das Sinnliche mehr wie ein wesenloser Schatten, als wie ein Wirkliches erscheint, wärend er von der andern Seite auch den Standpunkt der Philosophie im Sinnlichen selbst niemals vergißt und so die Wirklichkeit des Sinnlichen als Voraussetzung seines Systems erscheint. In der Hinneigung zu beiden Seiten ist der gleichmäßige Sinn des Platonischen Geistes zu suchen; beide mit einander auf eine wahrhafte Weise zu verknüpfen, war nicht dem Platon, nicht seiner Zeit gegeben. Er sah das Räthsel, nicht die Lösung; kann man sich also wohl darüber verwundern, daß er zu mancherlei unbestimmten Vorstellungen seine Zuflucht nahm, von welchen ihm selbst zuletzt keine genügen mochte?

Wie hoch man auch diese Mängel der Platonischen Dialektik anschlagen möge, so wird man doch in ihr ein würdiges Bild des rein philosophischen Strebens erblicken. Dieses erscheint dem Platon als gegründet in der Liebe und in dem Verlangen nach den ewigen Ideen, an deren Anblick die sterbliche Seele sich nährt und in beständiger Erneuung der Unsterblichkeit theilhaftig wird. Von einem solchen Verlangen gespornt sucht die philosophische Seele so genau als möglich der Ideen, welche das ewige Wesen der Dinge sind, sich zu erinnern, und ihre Erinnerung wird erweckt durch die sinnlichen Erscheinungen, welche Aehnlichkeiten des wahren Seins und der Ideen sind nnd daher als Mittel dienen, zur Erkenntniß des wahren Seins zu gelangen. Aber so wie das Sinnliche dem Streben der vernünftigen Seele dient, Aehnlichkeiten des wahren Seins ihr in Erinnerung bringend, so muß es auch die Seele stören in der Verfolgung ihres Zwecks, indem es

sowie Aehnliches, so auch den Ideen Unähnliches zur Vorstellung bringt. Am meisten aber ist es der philosophischen Forschung entgegen, daß der beständige Fluß der sinnlichen Vorstellung ihr keine Stetigkeit erlaubt. So in einem beständigen Werden dahin fließend, kann auch immer nur bald dies, bald ein Anderes in den sinnlichen Dingen sein, nie aber die volle Vollkommenheit des Seienden. Die sinnlichen Dinge verknüpfen in sich Seiendes und Nicht-Seiendes und nicht das wahrhaft Maaßhaltige und Genugsame stellt sich in ihnen dar, sondern nur das Verhältnißmäßige, welches größer und kleiner ist als das Maaß des wahrhaft Seienden. Hierauf blickt Platon, wenn er in den Ideen des Andern und des verhältnißmäßig Kleinen und Großen den sinnlichen Stoff der Veränderlichkeit begründet zu sehn glaubt. Aber das Werden ist nur für das Seiende; es ist nur ein Mittel durch welches die Aehnlichkeit der Ideen an den sinnlichen Dingen hervorgebracht wird, und wenn wir es aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten haben, so erscheinen die Ideen als die Zwecke des sinnlichen Daseins und als der Maaßstab, nach welchem das Wahre in den sinnlichen Dingen gemessen werden soll. So wie nun eine Mannigfaltigkeit der Zwecke gesetzt wird, so muß es auch einen letzten Zweck, ein Letztes in dem Reiche der Ideen geben, also eine höchste Idee. Dies ergiebt sich aus der Betrachtung des Verhältnisses der Ideen unter einander; denn die eine Idee wird durch die andere erklärt und so steigen wir in einer Reihe untergeordneter Ideen, nach richtigem Zusammenfassen derselben zur Einheit, empor zu höhern Ideen, bis wir zuletzt zu einer höchsten Idee gelangen müssen, so wie wir auch

in dem umgekehrten Verfahren von der höchsten Idee durch richtige Eintheilung zur Mannigfaltigkeit niederer Ideen gelangen können. In dieser Unter- und Ueber-Ordnung der Ideen verlangt eine jede niedere ihre Erklärung durch die höhere und jene erscheint nur als eine Voraussetzung, welche durch diese gerechtfertigt werden muß. Aber von solchen Voraussetzungen muß die Seele zuletzt zu einem Voraussetzungslosen kommen, zu einem in sich selbst Genugsamen, und dieses ist eben die Natur des Guten, welches alles wahre Sein erschöpfend nicht weiter begehrt, aber von Allem begehrt wird. Diese Idee des Guten oder Gottes ist so der Schlußstein aller Untersuchung der Vernunft. Sie umfaßt alles, was ist, ohne alle räumliche und zeitliche Verschiedenheit, so auch alle Wahrheit und alle Wissenschaft, alles Wesen und alle Vernunft, nicht Wesen oder Vernunft seiend, sondern über allen diesen stehend und alle in sich vereinend. Sie bewegt Alles, denn Alles strebt nach ihr, und so ist sie auch Herrscherin über das Werden, in welchem nichts Wahres ist, außer nur die Aehnlichkeit mit ihr. Doch ist auch in dem Werden aus irgend einer Nothwendigkeit gemischt mit dem Guten das Gegentheil desselben, das Böse. Wir nun, die wir im Werden leben, können die Einheit des Guten nicht vollkommen erkennen; denn uns erscheinen die Wahrheit und die Wissenschaft von ihr immer nur im Gegensatze gegen einander und unserer sterblichen Natur ist es nicht vergönnt, das Ewige rein für sich, sondern nur im Zeitlichen zu schauen. So ist denn Gott das Gute selbst; diese sinnliche Welt aber soll nur ein Abbild des Guten werden.

Wenn nun hierin die allgemeinen wissenschaftlichen

Ergebnisse der Platonischen Lehre enthalten sind, so konnte doch Platon nicht Alles, was einem philosophischen Manne zu erforschen zieme, darin für erschöpft halten. Wenn die sinnliche Welt, und wir in ihr, das Abbild des Guten werden soll und es Aufgabe des Philosophen ist, sich selbst in seinen sittlichen Beziehungen zu erkennen [1]), oder die menschliche Natur und ihr eigenthümliches Wesen und Thun zu erforschen [2]), so muß auch das philosophische Streben nicht allein darauf gerichtet sein, daß Gute an sich, wie es in der sinnlichen Welt erblickt wird, zu erkennen, sondern auch soviel als möglich die Bedingungen zu erforschen, unter welchen das Gute in der Welt wird, und was der Mensch oder überhaupt die Vernunft in der Welt dazu thun kann, es werden zu lassen. Hierzu gehört also die Untersuchung der Mitursachen, der körperlichen Natur und ihrer Verhältnisse zur Seele und zur Vernunft, durch welche die Entwicklung des Guten hindurchgeht, so wie auch der besondern Zwecke und des allgemeinen Zweckes, auf welche das vernünftige Streben gerichtet ist; mit einem Worte, an die dialektischen Untersuchungen müssen sich auch die Physik und die Ethik anschließen.

---

1) Phaedr. p. 229. e.

2) Theaet. p. 174. b.

Viertes Kapitel.

Die Physik des Platon.

Die Physik [1]) des Platon hat hauptsächlich zwei Anknüpfungspunkte in seiner Dialektik, theils in dem Begriffe des Werdens, theils in dem Begriffe des wahrhaft Seienden, welches zugleich das Genugsame und Gute und der wahre Zweck alles Werdens ist; denn das Physische erscheint ihm nur als Durchgangspunkt aus dem Nicht-Sein in das wahrhafte Sein.

An den Begriff des Werdens schließt sich seine allgemeine Ansicht von der Physik an. Die Natur im eigentlichen Sinne [2]) ist immer nur im Werden, das Körperliche ist ein Wandelbares, und so wie der Gegenstand ist, so muß auch das Denken sein, in welchem er aufgefaßt wird; daher ist die Erkenntniß der Natur nur eine wandelbare, keinesweges der vollkommenen Wissenschaft, welche das ewig Seiende, nicht Entstehende zu ihrem Gegenstande hat, zu vergleichen, sondern nur eine Meinung mit vernunftloser Empfindung [3]), eben so veränderlich im Ge-

---

1) Manche gute Bemerkungen, aber auch viel Ungenaues, findet sich in der Schrift: Platon's Lehren aus dem Gebiete der Naturforschung und der Heilkunde von Lichtenstädt. Leipz. 1816. 8.

2) φύσις wird sonst auch wohl für οὐσία, Wesen oder Begriff eines Dinges, gebraucht, z. B. Tim. p. 37. d; Crat. p. 390. e.

3) Tim. p. 27. d. ἔξιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον

danken, wie das Werden veränderlich im Sein. Man darf daher nach den Anforderungen des Platon selbst in der Lehre von der Natur keinesweges dieselbe Genauigkeit suchen, welche in der Dialektik zu erreichen ist, da nur diese letztere Wissenschaft mit den reinen Begriffen sich beschäftigt.

Wie diese Aeußerungen des Platon über den nicht rein wissenschaftlichen Charakter der Physik mit seiner Lehre überhaupt zusammenhangen, haben wir angegeben; aber man kann sich nicht leicht verhehlen, daß zu solchen und ähnlichen Aeußerungen auch wohl das Gefühl der Unsicherheit führte, welche in der noch jungen Physik der damaligen Griechen bei der Unzulänglichkeit der bisher gewonnenen Erfahrungen herrschen mußte [1]). Wenn wir nun nach dieser Ansicht in der Platonischen Physik nicht dieselbe wissenschaftliche Genauigkeit zu erwarten haben, welche in seinen dialektischen Untersuchungen herrscht, so werden unsere Erwartungen von seiner Physik noch mehr heruntergestimmt, wenn wir bemerken, daß er auch nicht mit derselben Neigung den physischen Begriffen sich zugewedet hat, wie den ethischen. Dies spricht sich in einzelnen Aeußerungen aus [2]),

---

μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε· τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Ib. p. 29. d. *ὥσε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.* Ib. p. 37. b. Phileb. p. 59. a f.

1) Vergl. Tim. p. 72. d.

2) So sollen die physischen Untersuchungen über Einzelnes nur zur Erholung von den Untersuchungen über das ewige Sein dienen. Tim. p. 59. c.

noch mehr aber darin, daß wir fast nur im Timäos eine ausführliche und ins Einzelne eingehende Entwicklnng physischer Lehren finden, wärend ethische Untersuchungen besonderer Art fast durch alle seine Gespräche hindurchgehn. Daher ist es denn auch wohl geschehn, daß in diesem Theile der Philosophie Platon von der Vorstellungsweise vorsokratischer Philosophen abhängiger ist, als in den übrigen. Seine Physik legt er einem Pythagoreer in den Mund und so pythagorisirt er auch im Timäos mehr, als in allen seinen übrigen Gesprächen. Dabei ist es oft schwer zu erkennen, was nur der Form der Darstellung angehört und was Platon als ein Ergebniß wahrscheinlicher Forschung gelten lassen wollte.

Das Werden nun, welches nothwendiger Begleiter der Natur ist, hat seinen Grund in dem durchaus Unbestimmten, welches die Spätern mit dem Namen der Materie bezeichnet haben. Die Materie ist eine Voraussetzung der Physik, welche in der Dialektik ihren Grund hat, wie früher gezeigt worden ist; sie dient zur Bezeichnung dessen, was im Werden bestimmte Ideen annimmt. Daher wird sie als das Behältniß und gleichsam die Amme oder auch die Mutter alles Werdens geschildert [1], wärend Gott oder die Gesammtheit der Ideen als der Vater und Bildner des Weltalls erscheint [2]. Sie wird auch mit dem Raum als Eins gesetzt, welcher Sitz gewährt allen Dingen, die ein Werden haben [3], wodurch ausgedrückt

---

1) Tim. p. 49. a. *πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχήν αὐτό, οἷον τιθήνην.*

2) Tim. p. 28. a; Phileb. p. 27. b.

3) Tim. p. 52. a.

wird, wie dem Platon das Werden überhaupt an das Körperliche sich knüpft [1]), denn nur dieses ist im Raume. Daher hat denn auch dieser Grund der Natur durchaus keine Gestalt, keine Idee, sondern erst in dem Erzeugnisse der weltbildenden Kraft und der Alles aufnehmenden Natur, in dem Sohne des Vaters und der Mutter, ist Gestaltung und bestimmter Begriff [2]). Diesen bestimmten Aeußerungen folgend müssen wir auch, wie schon früher erwähnt, die Materie als etwas durchaus keiner ursprünglichen Anlage zur bestimmten Form und Gestaltung Theilhaftiges voraussetzen und wenn es zuweilen aussieht, als wenn ihr Platon eine ihr eigene ungeordnete Bewegung zuschreiben wollte, so haben wir auch dies nur als eine bildliche Vorstellungsweise anzusehen, welche deswegen zugelassen wird, um den Gegensatz zwischen dem geordneten Sein der Ideen und der ideenlosen Nothwendigkeit des Werdens noch stärker hervorzuheben.

Das Sein der Ideen dagegen erscheint als das, was den natürlichen Erscheinungen ihre wahrhafte Bedeutung gewährt, als das Gute, dessentwegen Alles ist und von welchem die Gestaltung der Dinge abgeleitet werden muß,

---

1) Tim. p. 31. b. *σωματοειδὲς — — δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι.*

2) Tim. p. 50. c. *ἓν δ᾽ οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ᾽ ἓν ᾧ γίγνεται, τὸ δ᾽ ὅθεν ἀφομοίουμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ᾽ ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαί τε, ὡς οὐκ ἂν ἄλλως ἐκτυπώματος ἕξεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας τοῦτ᾽ αὐτό, ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσαται, γένοιτ᾽ ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν.*

so daß die Materie als durchaus leidend gegen dieses zweite Princip der natürlichen Dinge sich verhält und nur deswegen vorhanden ist, weil wir ohne sie das göttliche Sein der Ideen und des Guten nicht denken oder erfassen oder seiner theilhaftig werden könnten [1]). Daher ist die Materie nur die Bedingung des natürlichen Seins, eine nothwendige Bedingung, welche daher auch das Natürliche als ein Nothwendiges erscheinen läßt; die von dem Guten aber empfangene Gestaltung muß als das angesehn werden, was unter dieser Bedingung wird und in der Natur wirklich sein Dasein hat. Man sieht, wie nach dieser Anlage die Platonische Physik durchaus nur die Zwecke der verschiedenen Gestaltungen in der Natur verfolgen konnte, alles aber, was nicht auf bestimmte Zwecke zurückgeführt werden mochte, vernachlässigen mußte. Die Naturerklärung des Platon ist daher ganz teleologisch. Er erklärt, jeder, welcher Vernunft und Wissenschaft liebe, müsse die Ursachen, welche aus der vernünftigen Natur stammen, als die ersten verfolgen, die Ursachen aber, welche von andern bewegten und andern nach Nothwendigkeit wieder bewegenden Dingen herstammen, die mechanischen Ursachen, nur für zweite, abgeleitete Ursachen ansehn, indem jene mit Vernunft Schönes und Gutes bilden, diese aber

---

1) Tim. p. 68. e. *διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζομένους ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα καταγοεῖν, οὐδ' αὖ λαβεῖν, οὐδ' ἄλλως μετασχεῖν.* Cf. Phileb. p. 28. c f.

der Vernunft beraubt das Ungeordnete, wie es sich trifft, bewirken [1]).

Indem nun Platon darauf ausgeht, in der Physik eine soviel als möglich vollständige Vorstellung von der Entstehung und Zusammensetzung der sinnlichen Welt zu geben, wendet er sich zuerst zu der Frage, ob die Welt von Ewigkeit gewesen sei oder einen Anfang des Werdens gehabt habe. Sie ist geworden, denn sie ist sichtbar und fühlbar und hat einen Körper; alles dergleichen aber ist wahrnehmbar und das Wahrnehmbare ist nicht ewig, sondern geworden [2]). Das aber, was geworden ist, muß nothwendig durch irgend eine Ursache geworden sein [3]), es muß also auch die Welt eine Ursache haben. Indem nun Platon die Vorstellungsweise verwirft, welche aus einer selbständigen und ohne Gedanken wirksamen Natur die Entstehung der Dinge ableitet, dagegen von einer vernünftigen und mit Wissenschaft wirksamen Ursache alles hervorbringen läßt [4]), denkt er sich einen Bildner und Vater das All, welcher mit Vernunft alle Werke in der Natur vollbringt. Die Wirksamkeit einer solchen Ursache geht nothwendig

---

1) Tim. p. 46. d. *τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιςήμης ἐρασὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν. ὅσαι δε ὑπ᾽ ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δ᾽ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας. — — λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δ᾽ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται.* Ib. p. 68. d f; Phaed. p. 97. b f.

2) Tim. p. 28. b.

3) Ib. a. *πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ᾽ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι.*

4) Soph. p. 265. c.

von einer Idee aus, welche als Vorbild dient für das was werden soll. Zwei Arten der Vorbilder aber können gedacht werden, ein ewiges und immerdar sich gleich verhaltendes und ein gewordenes und sterbliches [1]); aber nicht nach dem letztern bildete Gott die Welt, denn die Welt ist das Schönste der Werke und Gott die beste der Ursachen [2]), welche keinen Neid kennend, alles so viel als möglich sich ähnlich zu machen sich bestreben mußte. Daher ist diese Welt ein Bild geworden nach der Aehnlichkeit des Besten aus der Unordnung der Bewegung zur Ordnung geführt, weil Ordnung besser ist, als Unordnung [3]).

Damit nun die Welt gut werde und ihrem Urheber ähnlich, überdachte Gott, daß kein sichtbares unvernünfti-

---

1) Das *γενητὸν* oder *γεγονὸς παράδειγμα* (Tim. p. 28. b. e.) erhält seine Erklärung Tim. p. 69. c., wo das *ζῶον θνητὸν* und *εἶδος ψυχῆς θνητόν*, welche nicht von Gott, sondern von den gewordenen Göttern ihre Bildung erhalten, seine Stelle vertreten. Man vergl. auch Phaedr. p. 237. d; Theaet. p. 176. e.

2) Tim. p. 29. a. *εἰ μὲν δὴ καλός ἐξιν ὅδε ὁ κόσμος ἅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον, ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεψεν· εἰ δέ, ὃ μηδ᾽ εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς τό γεγονός.*

3) L. l. *τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ καὶ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. — — λέγωμεν δὴ, δι᾽ ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνισὰς ξυνέσησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ᾽ ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιςα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλις᾽ ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ᾽ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ᾽ ἄν. βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.*

ges Ding, wenn man das Ganze berücksichtigt, schöner sein werde, als ein anderes, welches Vernunft hat, daß aber auch Vernunft ohne Seele keinem zu Theil werden könne, und deswegen machte er das Ganze, Vernunft in die Seele und Seele in den Körper legend [1]), denn auch des Körpers mußte das, was geworden ist, theilhaftig sein [2]). So muß man denn nach wahrscheinlicher Rede sagen, daß diese Welt ein beseeltes, vernunftbegabtes, lebendiges Wesen geworden sei durch Gottes Vorsicht [3]). Die Seele wird in dieser Verbindung als das Mittlere angesehn, welches die ewige und untheilbare Natur der Vernunft mit der veränderlichen und theilbaren Natur des Körperlichen verknüpft, indem die schwer zu vermischende Natur des Andern mit Gewalt von Gott dem Gleichen gefügt wird [4]). Man hat hierin nichts Anderes zu erblicken,

---

1) Ib. p. 30. a. *λογισάμενος οὖν εὕρισκεν, ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτ᾽ ἔργον, νοῦν δ᾽ αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ· διὰ δὴ τὸν λογισμόν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνισὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλισον εἴη κατὰ φύσιν ἄριςόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.*

2) Ib. p. 31. b. *σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι.*

3) Ib. p. 30. b.

4) Ib. p. 34. e. *τῆς ἀμερίςου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριςῆς, τριτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς θατέρου καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέςησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριςοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα ξυνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττον βίᾳ.*

Der Zusammenhang mit dem Vorigen und Folgenden zeigt,

cken, als die Vorstellung des Platon, daß die göttliche Vernunft in der werdenden Welt sich auch nur als eine werdende Vernunft, welche also auch nothwendig am Kör= per Theil hat, zeigen könne. Die Seele ist im Platoni= schen Sinne nichts als die werdende Vernunft und daher in einer natürlichen Verbindung zugleich mit der Vernunft und mit der Materie, der Bedingung des Werdens.

Nachdem Platon so die Lehre aufgestellt hat, daß die Welt ein lebendiges Wesen sei, fügt er einige verneinende Bestimmungen hinzu, damit nicht die Unvollkommenheit anderer lebendiger Wesen der Welt beigelegt werde. Die Welt, nach dem Bilde des Vollkommenen gemacht, sollte so vollkommen sein, als es in der Materie möglich war; ihr sollte deswegen auch in der Materie nichts mangeln. Daher ist nur eine Welt geworden. Platon behandelt die Meinung, daß es unendliche Welten gebe, sehr verächtlich: nur der könne sie hegen, welcher unkundig sei dessen, worin man erfahren sein sollte, offenbar dabei auf die Lehre zurückblickend, daß jede Art des Unendlichen die Er= kenntniß fliehe; mehr der Untersuchung werth scheint es ihm, ob man eine bestimmte Zahl von Welten anzuneh= men habe [1]). Aber nur eine Welt ist; denn sie sollte einem Vorbilde ähnlich gebildet werden, welches alle Vor= bilder lebendiger Wesen umfaßt und nicht mit einem An=

---

daß hier von der Seele oder dem sinnlichen Wesen die Rede ist, nicht von dem Mathematischen, an welches einige hierbei ge= dacht haben.

1) Tim. p. 55. c. Die Zahl 5 wird zum Beispiele genommen we= gen der vier Elemente, welche zusammen die fünfte Figur der Welt bilden.

dern ein Zweites sein kann, weil sonst die Idee, welche beide umfaßt, das wahre Vorbild sein würde [1]). Hierbei blickt Platon ohne Zweifel auf die Art, wie die niedrigsten Begriffe in einem höchsten Begriffe umfaßt sein müssen, und daß nur dem höchsten Begriffe, welcher alle übrigen Begriffe in sich umfaßt, die Welt gleichen könne, einer Einheit eine Einheit, liegt schon in der Lehre, daß die Welt das Bild des Guten sei. Nicht weniger verknüpft sich aber auch dem Platon hiermit die Meinung, daß die Welt als ein Werk Gottes ein Vollständiges sein müsse, keiner Krankheit und keinem Alter unterworfen, welches aber nur statt finden könne, wenn keine andere materielle Kraft außer ihr irgend eine lösende Gewalt auf sie ausüben könnte [2]). Dadurch ist diese Welt unauflösbar geworden, außer nur für den, welcher sie zusammenband, welcher sie aber auch nicht lösen wird, weil schön Verbundenes zu lösen, nur dem Schlechten geziemt [3]).

Ist nun die Welt eine solche Einheit, welche nichts Körperliches außer sich hat, so kann sie natürlich auch solche Werkzeuge nicht haben, wie die einzelnen lebendigen Wesen, theils zum Wahrnehmen des Aeußern, theils zur Wirksamkeit auf das Aeußere oder zum Aufnehmen der Nahrung und zur Absonderung; sondern kunstvoll wurde sie so gebildet, daß sie alles Leiden und Thun in sich und

---

1) Ib. p. 31. a.

2) Ib. p. 33. a.

3) Ib. p. 32 c. *ἄλυτον ὑπὸ τῶν ἄλλων, πλὴν ὑπὸ τοῦ ξυνδήσαντος.* Pag. 38. b; p. 41. a. *τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ.*

aus sich hätte [1]). Um alle lebendige Wesen in sich enthalten zu können, kam es der Welt auch zu, alle mögliche Figuren in sich zu haben, und deswegen ist sie kugelartig gebildet worden, nach der vollkommensten und gleichmäßigsten Gestalt, überall glatt [2]), was die geschlossene Einheit der Welt bezeichnen soll. Weil die Welt eine Kugel, ist auch kein Oben und Unten in ihr von Natur. Aber auch der Bewegung mußte die Welt theilhaftig sein als ein lebendiges Wesen und der körperlichen Masse theilhaftig. Ihr wurde daher die vollkommenste Bewegung zu Theil, eine Bewegung ohne Irrung, die Kreisbewegung, welche auf gleichmäßige Weise in demselben und in ihr selbst sie herumführt, durch sie selbst geschehend, gleich der Bewegung der Vernunft, welche auch durch die Vernunft selbst vollbracht wird und in ihr und in sich selbst zurückkehrend geschieht [3]).

Indem nun Platon die Welt aus Seele und Körper zusammengesetzt sich dachte und von der körperlichen Natur die Veränderungen in der Seele herleitete, un-

---

1) Ib. p. 33. c f. *πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν.*

2) Ib. b. Bei den Figuren ist an die regelmäßigen Körper zu denken; die Kugel, welche nach den Pythagoreern dem Dodekaeder gleichgesetzt wird, enthält in sich alle übrigen regelmäßigen Körper.

3) Ib. p. 34. a. *κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν. διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν αὑτῷ περιαγαγὼν αὐτό, ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον. τὰς δὲ ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἀφεῖλεν καὶ ἀπλανὲς ἀπειργάσατο ἐκείνων.* Ib. p. 88. e. *τῶν δ' αὖ κινήσεων ἡ ἐν αὐτῷ ὑφ' ἑαυτοῦ ἀρίστη κίνησις, μάλιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ τοῖ παντὸς κινήσει ξυγγενής.* De leg. X. p. 897. c f.

terließ er nicht sorgfältig zu erinnern, daß doch nur der Körper der Seele wegen sei und daher diese als der Grund des Körpers gedacht werden müsse, denn in der Seele liege der Ursprung der Bewegung, da kein unbeseelter Körper sich bewegen könne [1]). Weil nun aber der Anfang früher sei als das, was von ihm anfange, so sei auch die Seele früher als der Körper. Gott ließ nicht zu, daß von dem Jüngern das Aeltere beherrscht werde und da die Seele den Körper beherrschen soll, so mußte auch die Seele älter sein als der Körper [2]). Für den nachdenkenden Leser ist es nicht nöthig auseinander zu setzen, wie in diesen und in ähnlichen Lehren das zu sondern ist, was nur der erzählenden Darstellung angehört und was den wahren Gehalt der Gedanken bildet. Die Erzählung von der Weltbildung stellt das als eine Folge nach einander verlaufender Entstehungen dar, was als Zusammenhang des Grundes und des Begründeten gedacht werden soll. Die Weltseele als der Grund aller körperlichen Gestalten in der Welt wird nun ferner, damit sie die Herrschaft überall in der Welt führe, auch über alles verbreitet. Daher erscheint auch alles Körperliche als ihr Organ und selbst den elementarischen Körpern wird in dieser Rücksicht Empfindung beigelegt [3]). Ungeachtet dieser Verbreitung der Seele durch die ganze Welt, wird ihr doch, um ihre Einheit zu bezeichnen, in der Mitte der Welt ihr Sitz angewiesen, von wo aus ihre Wirksamkeit bis zum äußersten Himmel sich er-

---

1) Phaedr. p. 245. c.

2) Tim. p. 34. b; de leg. X. p. 896. d.

3) Tim. p. 61. c.

streckt; diesen breitete sie selbst um sich aus, ihn wie ihren Körper sich umhüllend, und so in sich selbst sich wendend begann sie einen göttlichen Anfang eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens für die ganze Zeit [1]). Diese allgemeine Seele der Welt wird denn auch als die Quelle aller einzelnen Seelen betrachtet; aus ihr sind die einzelnen Seelen und aus ihr werden sie ernährt [2]). Man erkennt hierin die Richtung, welche durch die ganze Philosophie des Platon hindurchgeht, aus dem Allgemeinen das Einzelne abzuleiten. In derselben Richtung erzeugt sich dann auch der Gedanke, daß der Weltkörper, welcher der Weltseele entgegengesetzt ist, ebenso der Grund des Entstehens und der Grund der Ernährung aller einzelnen Körper ist [3]), wie die Weltseele der Grund aller einzelnen Seelen.

Eine nähere Bestimmung des Körperlichen in der Welt war nur in der Art möglich, daß die Formen nachgewiesen wurden, durch welche das Werden im Raum hindurchgehn muß, denn eine bleibende Bestimmung dem Körperlichen beizulegen, würde gegen die Voraussetzung gewesen sein, daß in der körperlichen Natur die beständige Veränderung liege. Die Formen, durch welche die Veränderung des Räumlichen hindurchgeht, sind die vier Elemente, welche von Platon nur als gewisse Zustände der allgemei-

---

1) Ib. p. 34. b. *ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξω τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψέ.* Ib. p. 36. e. *ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανόν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα αὐτή τε ἐν αὑτῇ ϛρεφομένη θείαν ἀρχὴν ἦρξατο ἀπαύϛου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν ξύμπαντα χρόνον.*

2) Phileb. p. 30. a.

3) Ib. 29. a f.

nen körperlichen Natur gedacht werden konnten und von welchen er daher auch lehrt, daß ein Element sich in alle übrigen verwandeln könne [1]). Wir finden zwei verschiedene Arten, wie Platon über die Natur der vier Elemente sich ausspricht; die eine bezieht sich auf die geometrische Figur der Körper, die andere auf die sinnlichen Beschaffenheiten, in welchen uns die Elemente erscheinen. Es ist aber nicht schwer zu begreifen, daß die erste Erklärung die Sache aus dem höhern Standpunkte der allgemeinsten Betrachtung des Körperlichen nimmt, die andere dagegen nur den untergeordneten Standpunkt berücksichtigt von dem Verhältnisse aus, welches die wahrnehmbaren Dinge zu der Wahrnehmung der einzelnen lebendigen Wesen haben. Daher werden auch die sinnlichen Empfindungen, welche die Elemente in uns erregen, wieder auf die körperlichen Figuren derselben zurückgeführt. Im Allgemeinen, da Platon die unbestimmte Grundlage des Körperlichen als den Raum betrachtete, konnte er die bestimmten Formen des Körperlichen nur als räumliche Figuren ansehn. Die Ableitung pythagorisirt, wie so vieles im Timäos, weswegen wir auch keinesweges diese Vorstellungsweise für eine feste Ueberzeugung des Platon ausgeben wollen. Sie schließt sich an den allgemeinen Satz an, daß Uebereinstimmung und Regelmäßigkeit auch in den körperlichen Verhältnissen besser sei, als das Gegentheil, und so werden die fünf regelmäßigen Körper der Bestimmung der elementarischen Formen zum Grunde gelegt, indem die Pyramide dem Feuer, der Kubus der Erde, das Oktaeder der Luft und das Ikosae-

---

1) Tim. p. 49. a f.

der dem Wasser entsprechen sollte, wärend das Dodekaeder der Kugel gleichgesetzt und der Gestalt der alle Elemente umfassenden Welt vorbehalten wird [1]). Wie diese regelmäßigen körperlichen Figuren aus Dreiecken sich bilden sollen und mit Zahlenbestimmungen zusammenhängen, glauben wir um so eher mit Stillschweigen übergehen zu dürfen, als doch in diesen Lehren niemand, welcher philosophische Erkenntniß von willkührlichen Annahmen zu unterscheiden weiß, große Weisheit zu finden hoffen wird. Der andere Beweis, welchen Platon für die Nothwendigkeit der vier Elemente in der Welt führen zu müssen glaubt, beruht auf dem Verhältnisse der körperlichen Natur zur sinnlichen Wahrnehmung, welche die einzelnen lebendigen Wesen von ihr haben sollen, verknüpft sich aber außerdem doch auch mit mathematischen Begriffen. Das Körperliche, lehrt er, mußte sichtbar und fühlbar sein; ohne Feuer aber würde nichts sichtbar und ohne Starres nichts fühlbar und starr würde nichts ohne Erde sein. So mußte denn Gott die Welt aus Feuer und Erde zusammensetzen. Zweies jedoch allein kann nicht schön verbunden sein; es muß daher ein mittleres Band zwischen dem Einen und dem Andern gesetzt werden, welches sich zu dem einen Ende verhält, wie das andere zu ihm. Nun wäre ein solches Mittleres genug gewesen, wenn nicht der Körper außer der Fläche auch Tiefe hätte haben sollen. Der Körper aber wird immer nur durch zwei Mitten verbunden, damit nemlich die vier unter einander verbundenen Flächen des Körpers herauskommen. Deswegen mußten also zwei andere Elemente, Wasser und Luft, in die Mitte zwischen Feuer und Erde

1) Tim. p. 53. c f.

gestellt werden [1]). Es ist merkwürdig, daß hier Platon, so wie er die Erde mit dem Gefühl und das Feuer mit dem Gesicht, so nicht auch die Luft mit dem Gehör und das Wasser mit dem Geschmack in Vergleichung gebracht hat; aber es mochte ihn daran verhindern, daß bei dieser Vergleichung der vier Elemente mit den Sinnen doch der fünfte Sinn leer ausgehen mußte. Aber er hat auch dies nachgeholt und die Geruchsempfindungen auf den Uebergang aus dem Wasser in die Luft oder aus der Luft in das Wasser zurückgebracht [2]).

Aus diesen Elementen ist nun der Körper der Welt zusammengesetzt. Die einzelnen Figuren der Elemente sind sehr klein, so daß sie nicht gesehn werden können und erst in ihrer gleichartigen Verbindung sichtbar hervortreten [3]). Solche gleichartige Verbindungen entstehen daraus natürlich, daß die gleichen Gestaltungen durch die Bewegung der Materie einen bestimmten Ort erhalten haben, in welchem sie sich sammeln, indem das Aehnliche zu dem Aehnlichen ausweicht [4]). Unter den verschiedenen Körperchen ist aber eine solche Verbindung, daß die gleichartigen Figuren der Elemente nicht, sondern nur die ungleichartigen durch Wechselwirkung sich umwandeln und dadurch Bewegung hervorbringen [5]). Weil jedoch die gleichartigen Elemente in ihre eigenthümlichen Orte von Natur zusammengehn, so würde die Bewegung bald aufhören, wenn

---

1) Tim. p. 31. b f.

2) Ib. p. 66.

3) Ib. p. 56. b.

4) Ib. p. 57. c.

5) Ib. p. 57. c.

nicht die Umkreisung des All alle Elemente zusammenpreßte und so jeden leeren Ort vermeidend, die kleinern Gestalten des Feuers und der Luft in die Zwischenräume der größeren Figuren einzwängte [1]). Daraus nemlich erklärt sich die Vermischung der Elemente unter einander und ihre Verwandlung durch einander. Wir glauben nicht nöthig zu haben in das Einzelne der Erklärungen einzugehn, welche Platon von den verschiedenen Arten eines jeden Elements giebt; es genügt im Allgemeinen zu wissen, daß er diese Abänderungen der reinen Elemente aus den Einwirkungen und Vermischungen der Elemente ableitet, ohne eine Genauigkeit der Erklärung dabei zu bezwecken [2]).

So ist also die Gestaltung der ganzen Welt in der Verbindung des Weltkörpers mit der Weltseele. Aber diese Einheit des Ganzen sollte sich auch über eine Mannigfaltigkeit lebendiger Wesen vertheilen. Daher läßt Platon die ganze Mischung des Lebendigen von dem Vater des All nach Verhältnissen der harmonischen Zahlen in der Octave in sieben Theile abtheileu [3]). Er meint hiermit die sieben

---

1) Ib. p. 58. a. *πῶς δέ ποτε οὐ κατὰ γένη διαχωρισθέντα ἕκαστα πέπαυται τῆς δι᾽ ἀλλήλων κινήσεως καὶ φορᾶς, οὐκ εἴπομεν. ὧδε οὖν πάλιν ἐροῦμεν. ἡ γὰρ παντὸς περιοδος ἐπειδὴ ξυμπεριέλαβε τὰ γένη, — σφίγγει πάντα καὶ κενὴν χώραν οὐδεμίαν ἐᾷ λείπεσθαι.* Aus dem Nichtvorhandensein des Leeren zieht Platon den Schluß, daß jede bewirkte Bewegung gleichsam im Kreise wieder in sich zurückgehe und erklärt hieraus auch die scheinbare Anziehungskraft der Körper, wie des Magnets und des Bernsteins, fast nach Art der Cartesianischen Wirbel. Hierin ist seine Naturerklärung ganz mechanisch. Tim. p. 79. a f; 80. c.

2) Ib. p. 58. c f.

3) Ib. p. 35. b f.

Planeten, welche die Alten kannten, geordnet nach einer pythagorisirenden Vorstellungsweise, welche von Platon nur in einigen Punkten anders als bei den Pythagoreern gewendet ist. Das Wesentliche dabei ist dieses, daß Platon die bestimmte Ordnung der Dinge nach Zahlen und Figur, mit einem Worte die äußere Regelmäßigkeit der Erscheinungen, in welcher auch die Schönheit, das glänzendste der Urbilder gegründet ist, für einen der wichtigsten Züge dessen, was von der Vernunft gebildet ist, ansprach, auch nicht weniger darauf drang, daß Gesundheit und Stärke den lebendigen Körpern und jederlei Festigkeit allen Werken nur aus Ordnung und harmonischer Zusammensetzung entstehe [1]).

Daher werden wir auch in dieser Darstellungsart nichts wesentlich Verschiedenes zu erkennen haben von dem, was in einer andern Ableitung derselben Weltordnnng ausgedrückt werden soll. Gott, der hervorbringende Vater, auf das ewige lebendige Wesen, das Vorbild der Welt blickend, gedachte die Welt diesem Vorbilve so ähnlich als möglich zu machen. Da er nun aber doch das Gewordene nicht zu einem Ewigen machen konnte, so legte er wenigstens in die Welt ein bewegtes Bild der Ewigkeit, welches wir die Zeit nennen. Hier versteht aber Platon unter der Zeit nicht bloß den Verlauf aufeinander folgender Zustände, wie derselbe schon in dem Begriffe des Lebens liegt [2]), sondern den geordneten und regelmäßigen Verlauf derselben nach einem bestimmten Maaße des Tages und der Nacht,

---

1) Gorg. p. 503. d f.

2) Tim. p. 36. e.

der Monde und der Jahre. Eine solche geordnete und maaßhaltige Zeit aber ist nur durch die regelmäßigen Bewegungen des Himmels und deswegen wurden die Sonne und der Mond nnd die fünf übrigen Gestirne, welche den Namen der Planeten führen, zur Bestimmung und zur Wache der Zahlen der Zeit [1]).

Aus diesen Ableitungen ergiebt sich uns die Ordnung der größern Kräfte in der Natur und ihrer gleichmäßigen Bewegungen. Die Beschreibung dieser allgemeinsten weltlichen Verhältnisse ist beim Platon mehr angedeutet, als ausgeführt, so daß man wohl sieht, daß er in diesen Bestimmungen nicht eine besondere Stärke seiner physischen Lehre sucht. Er setzt eine doppelte Kreisbewegung der Weltkörper, von welchen die eine den äußern Kreis der Welt bildet, nach den Vorstellungen der Alten die Sphäre der Fixsterne, die andern den innern Kreis, die sieben Planeten umfassend. Dem äußern Kreise gab er die Bewegung der Natur des Selbigen, dem innern die Bewegung des Andern; jener bewegt sich von der Linken zur Rechten, worin auch eine größere Vollkommenheit liegt, dieser von der Rechten zur Linken, wobei Gott auch noch Eintheilungen der Kreise und der Gestirne setzend, ähnliche und unähnliche Bewegungen hervorbrachte [2]). Die Bewegung des Selbigen nemlich ist die, welche der ganzen Welt zukommt, indem diese um ihren eigenen Mittelpunkt sich dre-

---

1) Tim. p. 37. c f. *ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος, καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε.*

2) Tim. p. 36. c f.

hend, immer in einem und demselben Orte geschieht [1]), nach dem Bilde der wahrhaften Vernunft; die Bewegung des Andern dagegen, der Materie, scheint Platon als die gradlinige Bewegung nach vorn sich gedacht zu haben, indem er auch den Fixsternen, als den einzelnen Wesen in der Fixsternsphäre, eine doppelte Bewegung beilegt, die eine die Bewegung des Selbigen, nach welcher sie um einen Mittelpunkt sich drehen, in dem Selbigen und über das Selbige immer das Selbige für sich selbst überdenkend, die andere die Bewegung nach vorn, welche jedoch um den Mittelpunkt der Welt sich krümmt, indem sie beherrscht wird von der gleichmäßigen Bewegung des Selbigen oder der ganzen Welt [2]). Das, was den Fixsternen von der Bewegung des Andern geschieht, ereignet sich nun auch gewiß den Planeten von der Bewegung des Selbigen. Wenn ihnen auch nur die Bewegung des Andern zugeschrieben wird, so werden sie doch auch von der Bewegung des All beherrscht und drehen sich im Kreise, wenn auch einer weniger gleichmäßigen Bewegung theilhaftig, weil sie als Einheit gedacht, in verschiedenen Kreisen sich wenden. In allen diesen Bewegungen der Weltkörper drückt sich der Gedanke aus, daß die großen Massen der Welt von dem allgemeinen Leben der Welt geordnet und beherrscht werden. Deswegen sind auch alle diese lebendigen Wesen viel vollkommener, als andere, welche nur eine unregelmäßige

---

1) De leg. X. p. 893. c.

2) Tim. p. 40. a. *κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάσῳ, τὴν μὲν ἓν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ.*

Bewegung haben. Sie werden vom Platon göttliche Wesen und ein himmlisches Geschlecht der Götter oder, um sie von dem ewigen Gott zu unterscheiden, sichtbare und gewordene Götter genannt [1]), ihre Körper läßt er meistentheils aus Feuer sich bilden, damit sie so glänzend und schön als möglich zu schauen, und runde Gestalt legt er ihnen bei, der Gestalt des All vergleichbar [2]). Da sie auf solche Weise schön zusammengefügt und von Gott selbst gebildet sind, haben sie auch Unsterblichkeit zwar nicht schlechthin empfangen, doch werden sie nicht aufgelöst werden, noch Theil am Tode haben, so daß sie unsterbliche Wesen genannt zu werden verdienen [3]).

Zu diesen Gestirnen hat nun die Erde eine etwas zweifelhafte Stellung erhalten. Sie wird der erste und älteste Körper innerhalb des Fixsternhimmels genannt, ihre Stelle wird ihr angewiesen in der Mitte der Welt, wo sie um den Pol oder vielmehr um die Axe der Welt gelagert ist und festgehalten wird von ihrem eigenen Gleichgewichte und von der Gleichheit der Welt um sie her; sie wird auch die Wache und der Werkmeister der Nacht und des Tages genannt [4]) aber zweifelhaft sind die Ansdrücke dar-

---

1) *θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοί.* Tim. p. 39. e; p. 40. c. Cf. ib. p. 41. a; de leg. XI. p. 930. e.

2) Tim. p. 40. a.

3) Ib. p. 41. a.

4) Ib. p. 40. b. *γῆν δὲ τρόφον ἡμετέραν, εἱλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν, ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασι.* Phaedr. p. 108. e. Eine bemerkenswerthe Ueberlieferung findet sich Plut. Plat. qu. VIII, 1. *Θεόφραστος δὲ καὶ προσισορεῖ, τῷ Πλάτωνι πρεσβυτέρῳ γενο-*

über, ob die Erde in der Mitte ruhe, oder sich um die Welt drehe [1]), der Bewegung des All gehorsam; auch sagt Platon nichts darüber, ob die Erde wie die Planeten und Fixsterne als ein beseeltes Wesen und als ein gewordener Gott betrachtet werden soll, wie es doch fast scheint nach der Stellung, welche er ihr in seiner Rede unter den übrigen gewordenen Göttern anweist [2]), und welche die Erde selbst in der Mitte der Welt einnimmt, einem geehrten Platze, ja nach dem Vorrange, welchen sie der Zeit ihrer Geburt nach vor den Planeten haben soll [3]).

Doch alle diese Schilderungen des Platon tragen einen

μένῳ μεταμελεῖν, ὡς οὐ προσήκουσαν ἀποδίδοντι τῇ γῇ τὴν μέσην χώραν τοῦ παντός.

1) Schon bei den Alten herrschen über diesen Punkt der Platonischen Lehre verschiedene Meinungen; neuerlich hat man sich gewöhnlich dafür entschieden, daß die Erde ruhe. S. Böckh de Platonico systemate coelestium globorum. Der Grund, welchen Böchh p. IX f. für entscheidend hält, schließt doch nicht ganz alle Bewegung der Erde aus, obwohl die tägliche Axendrehung derselben.

2) Auf die mythologischen Vorstellungen, in welchen Himmel und Erde als Vater und Mutter der übrigen Dämonen geschildert werden, läßt sich nichts bauen, da dies offenbar nur ein Beiwerk der physischen Lehren ist. Tim. p. 40. e.

3) Man könnte dagegen sagen, daß der Aufenthalt der Seelen auf den Gestirnen für ein besseres Loos gehalten wird, als der Zustand der Menschen auf der Erde und daß die Erde nicht die glänzende Gestalt hat, wie die Gestirne; aber freilich wird auch unser Leben auf der Erde nur als ein Leben in den unreinen Hölungen der Erde angesehn, nicht auf der glänzenden Oberfläche der Erde, wohin die kommen sollen, welche heilig gelebt haben. Phaed. p. 109. a; 114. b.

mythischen Charakter an sich. In diesem Sinne müssen wir auch das auffassen, was von der Bildung der sterblichen Geschlechter lebendiger Wesen von ihm erzählt wird. Nachdem unsterbliche Götter geboren waren, mußten auch noch sterbliche Wesen werden und zwar von dreierlei Art, auf der Erde, im Wasser und in der Luft lebende, so wie die gewordenen Götter selbst meistens aus Feuer gebildete Körper haben. Es herrscht also hier eine Eintheilung der lebendigen Wesen nach den vier Elementen. Der Grund, weswegen auch die drei Arten der sterblichen Thiere werden mußten, ist, daß vier Geschlechter der lebendigen Wesen in der Idee des lebendigen Wesens überhaupt liegen und die Welt unvollkommen sein würde, wenn nicht alle Geschlechter lebendiger Wesen in ihr sein sollten [1]). Es wird ferner erzählt, daß der oberste Gott die sterblichen Wesen nicht selbst bilden konnte, denn sonst würden sie den Göttern gleich gekommen und unsterblich geworden sein, daß er daher ihre Bildung den gewordenen Göttern übergab und nur so viel in diese Gestaltungen selbst legte, als an ihnen unsterblich sein sollte [2]). Gleiche Zahl von sterblichen Wesen wurde aber den Gestirnen zuge-

---

1) Tim. p. 39. e; 41. b; 92. c.

2) Ib. p. 41. c. Gott spricht zu den gewordenen Göttern: *δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν. ἵν' οὖν θνητά τε ᾖ, τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τ' ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἑθελόντων ἕπεσθαι σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω.*

theilt [1]) und allen Geschlechtern derselben wurde eine gleiche erste Geburt, damit keins derselben zu kurz käme; zum männlichen Menschen nemlich wurden zuerst alle sterbliche Wesen gebildet [2]) und erst in der Verwandlung der Zeiten, welche die Götter vorher wußten [3]), wurden aus dieser Form des sterblichen Wesens der weibliche Mensch und die übrigen Arten der Thiere auf Erden, die Vögel in der Luft und die Fische im Wasser. Man erkennt in dieser Lehre, wie dem Platon der männliche Mensch das Maaß und die Form ist aller lebendigen Wesen, welche Geburt und Tod haben; er ist die vollkommenste Form der sterblichen Wesen, in ihm der Saame zu allen diesen, und damit die Welt aus der bildenden Hand der Götter so vollkommen als möglich hervorgehe, mußte in seiner Gestalt alles Sterbliche zuerst entstehen, indem auf solche Weise auch niemand der Götter gerechte Vertheilung, welche Allen gleiches Maaß des Daseins gewähren muß, anzuklagen Grund haben möge.

In verschiedenen Formen ist diese Meinung nicht selten hervorgetreten, daß die ursprüngliche verschiedene Vertheilung der Gaben, sei es unter den Menschen, sei es unter Geschöpfen verschiedener Art, da sie ohne Verdienst oder Schuld

---

1) Ib. p. 41. d.

2) Ib. p. 41. e. *ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μήτις ἔλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ* (sc. *τοῦ θεοῦ*), *δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὸς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσοις ἕκαστα ὄργανα χρόνου φῦναι ζώων τὸ θεοσεβέστατον, διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος, ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ.*

3) Ib. p. 76. d.

Schuld des Empfangenden nothwendig geschehn müsse, eine Ungerechtigkeit des Vergebers voraussetze. Es hängt diese Meinung mit der Vorstellung zusammen, daß die Verschiedenheit der Gaben nicht nur einen charakteristischen, sondern auch einen Gradunterschied in sich schließe, und freilich wird diese Vorstellung durch viele Erfahrungen von der Ueberlegenheit des einen über das andere lebendige Wesen unterstützt. Auch Platon hat der Gewalt solcher Erfahrungen sich nicht entziehen können, denn nicht nur herrscht bei ihm durchgängig die Meinung, daß der Mensch, wenn es auf das wahre Maaß der Dinge ankomme, besser sei als alle übrigen Thiere, welches ihm nach der eben angeführten Stelle besonders daran hervortritt, daß der Mensch das gottesfürchtigste Thier sei, sondern auch die griechische Sitte und Gesinnungsart hat Gewalt genug über ihn, um ihm allen Zweifel darüber zu nehmen, daß der Mann besser sei als das Weib [1]). Noch auffallender stellt sich dies dar, wenn Platon, wo er die Verschiedenheit der körperlichen Bildung und Bestimmung nicht berücksichtigt, den Unterschied zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte nur in der größern und geringern Stärke sucht [2]), also den charakteristischen Unterschied ganz übersieht und

---

1) De leg. VI. p. 781. b. *ἡ θήλεια ἡμῶν φύσις ἕξι πρὸς ἀρετὴν χείρων τῆς τῶν ἀῤῥένων.* De rep. IV. p. 431. b; V. p. 469. d. Die griechische Weiberverachtung ist beim Platon nur dadurch etwas gemildert, daß er doch den Weibern eine gleiche Erziehung mit den Männern und auch Herrschaft im Staat zugedenkt. De rep. V. p. 451. e; p. 460. b; VII. p. 540. c.

2) De rep. V. p. 451. e. *κοινῇ — πάντα· πλὴν ὡς ἀσθενεσέραις χρώμεθα, τοῖς δὲ ὡς ἰσχυροτέροις.* Darauf beruht die ganze folgende Untersuchung.

nur den Gradunterschied festhält. Und wir finden dies allerdings ganz im richtigen Zusammenhang mit der Vorstellungsweise, daß nur aus einer größern oder geringern Ausbildung der ursprünglich gleichen Gaben die Verschiedenheit der lebendigen Wesen hervorgegangen sei. Denn wenn man die Gaben mit einander vergleichen soll, so kann nur die Gleichartigkeit derselben vorausgesetzt werden und keine Eigenthümlichkeit darf statt finden. So tritt auch hierin wieder die Neigung der Platonischen Philosophie hervor, alles auf das Allgemeine zurückzuführen.

Es schließt sich an diese Bemerkungen eine andere über die Art an, wie Platon in seiner Naturlehre die Ideen behandelt. Die Welt erscheint ihm als das Abbild der Ideen überhaupt; indem sie so ähnlich als möglich dem Vater des All gebildet sein soll, soll sie auch alle Ideen in sich enthalten. Das Körperliche nun erscheint als ein bloß Fließendes, in welchem keine Gestalt festgehalten wird, sondern sich immer verwandelnd durch die Reihe der Elemente, ist es kein wahres Abbild der sich immer gleich bleibenden Idee. Diese stellt sich am würdigsten dar in den lebendigen Wesen. So wie die Welt selbst ein Lebendiges ist, kann dieses Gesammtbild aller Ideen auch nur in lebendigen Abdrücken der Ideen sich verzweigen. Solcher aber sind zwei, das unsterbliche und das sterbliche Geschlecht der lebendigen Wesen. Das unsterbliche Geschlecht der gewordenen Götter wird sodann wieder in andere Arten abgetheilt, deren Unterschied aber nur etwa durch Zahlenverhältnisse bestimmt werden möchte; das sterbliche Geschlecht aber zerfällt in die drei Arten der Erd-, der Wasser- und der Luft-Thiere. Wie wenig ernst es mit diesen Eintheilungen

gemeint sei, davon giebt es viele Beweise, von welchen wir nur den einen anführen wollen, daß in der letzten Eintheilung, welche von den Elementen hergenommen wird, auch die unsterblichen Götter wieder mit den sterblichen Wesen unter einen Eintheilungsgrund fallen, ein Uebelstand, welcher dem Platon nicht leicht entgehen konnte. Eins aber ist besonders der Aufmerksamkeit werth, daß nemlich alle Arten der sterblichen Wesen nur als verschiedene Ausbildungsformen der einen Idee des männlichen Menschen erscheinen und daß Platon sogar die Verschiedenheit der einzelnen Menschen unter einander ihrer Idee nach leugnet, indem er allen Sterblichen eine gleiche erste Geburt verkündet. Zu tief ist diese Ansicht in die ganze Lehre des Platon eingesenkt, als daß wir sie nur für eine mythische Vorstellungsweise halten dürften [1]). Dadurch erscheinen uns nun aber die Ideen, welche Platon sonst wohl setzt, wie die Ideen der einzelnen Menschen und des Menschen überhaupt, des Pferdes und des Stiers und anderer Arten lebendiger Wesen, nicht etwa als Urbilder gesonderter Gattungen der Dinge, in welchem Lichte spätere Zeiten sie betrachtet haben, sondern nur als Urbilder, nach welchen sich gewisse Erscheinungsreihen oder Perioden des zeitlichen Lebens bilden. Es folgt hieraus, daß in keinem einzelnen sterblichen Wesen andere Ideen liegen als in dem andern. Aber auch in den unsterblichen Göttern sind im Grunde keine andere Ideen ausgedrückt, als in den sterblichen Wesen, denn alles in diesen soll doch nur eine Nachahmung und ein Abbild der Götter sein, nur ein

---

1) Vergl. Schleiermacher zum Staat S. 616; 617; 625.

weniger reines und unvollkommneres [1]), so daß der Unterschied zwischen den sterblichen Geschlechtern und den gewordenen Göttern auch nur in einen Gradunterschied zerfließt. Hierin ist es deutlich genug ausgesprochen, daß die Dinge der sinnlichen Welt ihr Dasein nur in der Verbindung der Ideen mit dem Großen und Kleinen haben, bald mehr, bald weniger die Ideen in sich umfassend. Wir wiederholen es, daß die Ideenlehre des Platon nicht den Zweck habe, die Wahrheit und das Für-sich-bestehn einzelner Dinge und einzelner Arten oder Gattungen der Dinge darzuthun, sondern nur festzustellen die Wahrheit unterscheidbarer Begriffe in der Seele und in der Vernunft, welche Gegenstände der Wissenschaft sein können und sein sollen. Dies ist das, was man die Realität der Ideen nach Platonischer Lehre genannt hat. Nicht einzelne für sich seiende Dinge, Kräfte oder Substanzen sind die Ideen, sondern nur unterscheidbare Bestimmungen in der göttlichen Vernunft, nach welcher das Wahre in den Erscheinungen der Welt und in der Wissenschaft sich ordnet, real und wirklich sind sie insofern, als ihnen, wie sie in einer jeden Seele nach dem Maaße ihrer Einsicht abgebildet sein können, eine wahre Bestimmung in der Vernunft Gottes und ein wahres Gesetz für die Entwicklungen und für das Sein in der Welt entspricht. An und für sich seiend werden sie genannt, weil sie in einem bestimmten Unterschiede eine jede für sich gedacht werden müssen und das Sein, welches ihnen entspricht, auch in einem bestimmten Unterschiede von anderem Sein für sich ist. Es hält diese Lehre die

---

1) Tim. p. 41. c f.; cf. Phaedr. p. 252. d f.

Unterscheidbarkeit der Ideen zu dem Zwecke fest, daß nicht etwa die vernünftige Einheit Gottes als eine allen Unterschied auslöschende Einerleiheit, sondern als eine geordnete Zusammenfassung der mannigfaltigen Bestimmungen der Wissenschaft gedacht werde.

Das sterbliche Wesen mußte nothwendig aus Seele und Leib zusammngesetzt sein, da der Tod nur die Trennung von Leib und Seele ist [1]). Doch ist der Leib nur der Seele wegen und deswegen kann auch die Art der lebendigen Wesen nur aus ihrer Seele erkannt werden. Die Seelenlehre, soweit sie nicht in die Betrachtung des sittlichen Handelns eingeht, sondern nur die Grundlagen des sittlichen Handelns betrifft, ist ein nothwendiger Bestandtheil der Platonischen Physik. Indem aber die Seele mit dem Leibe verbunden ist, muß sie auch Theil erhalten an den Bewegungen und Veränderungen des Leibes und ähnliche Veränderungen müssen ihr selbst entstehn, wie dem, mit welchem sie verbunden lebt. Die Zuströmungen und Abströmungen des Leibes bringen in ihr veränderliche Empfindungen hervor [2]) und so ist sie dem Vergänglichen zugewendet. Sofern aber die Seele der Erkenntniß des Ewigen oder der Ideen theilhaftig ist, lebt auch etwas Göttliches in ihr, die Vernunft. So unterscheidet Platon zwei Bestandtheile der Seele, das Sterbliche und das Göttliche in ihr [3]), von welchen er das eine von den gewordenen Göttern, das andere von dem obersten Gott bilden läßt,

---

1) Phaed. p. 64. c.

2) Tim. p. 42. a f.; Phileb. p. 34. a.

3) Tim. p. 72. d. Das θνητὸν wird auch ἄγριον und θηριώδες oder ζωογενὲς genannt. De rep. IX. p. 589. d; Polit. p. 309. c.

indem dieser den Seelen die Natur des Ganzen zeigt und ihnen die Gesetze des Verhängnisses verkündet [1]), damit sie der Erinnerung an das Ewige sich erfreuen können. Das Sterbliche in der Seele erhält sich nur durch beständiges Zuströmen; es bedarf daher immer Neues und begehrt dies seiner Erhaltung wegen. Daher wird es auch das Begehrliche (ἐπιθυμητικόν) genannt, welches wesentlich dem Platon nichts Anderes bezeichnet, als die lebendige Kraft, welche von einer Empfindung zur andern strebt. Nun tritt aber bei der Betrachtung dieser doppelten Seite der Seele die Meinung des Platon ein, daß nur durch die Vermittelung eines Dritten das Göttliche mit dem Sterblichen verbunden sein könne [2]), so wie also das Göttliche mit dem Menschlichen durch das Dämonische oder auch durch die gewordenen Götter verbunden wird, so muß auch die göttliche Kraft in der Seele mit der sterblichen Natur derselben durch eine dämonische Kraft geeinigt werden, damit das Ganze der menschlichen Seele durch diese Ergänzung verbunden sei [3]). Dieses Vermittelnde

---

1) Tim. p. 41. d.

2) Conv. p. 202. d f.

3) Platon sucht seine Eintheilung der Seele nur aus der Erfahrung zu begründen, kennt jedoch eine strengere Ableitung derselben aus dem Begriff. De rep. IV. p. 435. c f. Doch fürchte ich nicht zu großer Kühnheit beschuldigt zu werden, wenn ich die hier gegebene Ableitung dem Platon beilege. Denn es ist wohl offenbar dieselbe Stelle vom Platon dem θυμὸς eingeräumt worden, welche andere vermittelnde Glieder zwischen dem Höhern und Niedern bei ihm einnehmen. Man vergleiche folgende Verhältnisse: νοῦς oder ἐπιστήμη, δόξα ἀληθής, ἄνοια; νοῦς, ψυχή, σῶμα; θεός, θεοὶ γεννητοί, ἄνθρωπος. Nichts ist verwandter mit der Platonischen Lehre vom θυμὸς als seine

nennt Platon den Muth [1]), mit welchem Namen er alle die Thätigkeiten der Seele umfaßt, welche Bestrebungen zur Handlung und zur Verwirklichung der in der Seele angelegten Begehrungen oder vernünftigen Ideen enthalten. Aber auch wiederum, da der Muth doch ohne das Göttliche der Vernunft ist und nur die Bestimmung hat, der Vernunft als Helfer zu dienen gegen die sinnlichen Begierden und somit gerichtet ist auf das Werden und Vergehen, kann er dem Göttlichen nicht zugezählt werden und Platon theilt ihm daher der sterblichen Seele als zweiten Theil zu [2]). Der Muth bezeichnet hiernach nichts Anderes, als das in der sterblichen Seele, was dem Göttlichen zugewendet ist und nach den Göttlichen strebt.

Ansicht von der Liebe als Vermittlerin des Guten für den Menschen, wie sie im Phädros und im Gastmale geschildert wird; denn diese Liebe ist auch ein ἄφρων ξύμβουλος der Vernunft, wie der θυμός. Tim. p. 69. d.

1) Das Wort θυμὸς ist nicht leicht durch ein Deutsches zu ersetzen. Tennemann schlägt Herz vor. Schleiermacher übersetzt Eifer oder auch Muth. Bei unserem Muth muß man nur nicht an die besondere Stimmung der Seele denken, welche diesen Namen erhalten hat, sondern an die ältere und allgemeinere Bedeutung des Wortes.

2) Tim. p. 69. c. *οἱ δὲ* (sc. *θεοὶ γεννητοί*) *μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν· ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν, ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσφκοδόμουν τὸ θνητόν, θεῖα καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ' αὖ θάῤῥος καὶ φόβον, ἄφρονε ξυμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον αἰσθήσει τε ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι· ξυγκερασάμενοι τ' αὐτὰ ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος ξυνέθεσαν.*

Mit dieser Eintheilung der Seele findet Platon auch die Erfahrung übereinstimmend. Denn diese zeigt, daß ein Begehren in uns sein könne, welches auf sinnliche Befriedigung dringt, wärend zugleich die Befriedigung von uns zurückgehalten werde durch eine vernünftige Ueberlegung, woran es denn offenbar werde, daß die vernünftige Ueberlegung etwas Anderes in uns sei, als das sinnliche Begehren, da dieses nicht zugleich begehren und auch nicht begehren könne. Und ebenso verhalte es sich mit dem Muth welcher oftmals sich auflehne gegen die sinnlichen Begierden und im Streite der Seele mit sich selbst die Partei der Vernunft ergreife, welcher aber doch auch mit der Vernunft nicht verwechselt werden dürfe, weil Eifer und Muth auch in den Kindern und selbst in den Thieren sich zeige, bei welchen doch vernünftiges Nachdenken nicht angetroffen werde, ja da auch bei ausgebildeten Menschen der Muth sich oft fortreißen lasse ohne Nachdenken über das Bessere und das Schlechtere und dann von der Vernunft gestraft werde. So bewähre sich denn, daß wie drei Mächte diese drei Theile in der Seele wohnen und zuweilen in Uneinigkeit mit einander kämpfen, das Begehren, der Muth und die Vernunft [1]).

So wie nun den Theilen der Seele verschiedener Ursprung, dem einen von Gott unmittelbar, dem andern mittelbar durch die gewordenen Götter, angedichtet wird, so haben sie auch sehr verschiedene Bestimmung. Wärend der eine den nothwendigen Ursachen oder den Mitteln zugezählt wird, welche aus der Verbindung mit der Materie stammen

---

1) De rep. IV. p. 436 — 441.

hat der andere den Zweck die ewigen Ideen darzustellen, den höchsten Zweck, welcher in der sinnlichen Welt erreichbar ist. Deswegen wird er das Göttliche in der Seele genannt und so wie die Theile der Seele, welche nur als Mittel dienen, vergänglich sind, so muß er natürlich, als der Zweck jener Mittel, unvergänglich sein. Wegen dieses göttlichen Theiles der Seele also, wegen der Vernunft, wird die Seele selbst unsterblich genannt, und auf ihn beziehen sich die Beweise, welche Platon für die Unsterblichkeit der Seele führt.

Diese Beweise sind nicht alle von gleichem Gehalte; zum Theil machen sie nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch, wie Platon selbst anerkennt. Von der Art ist das, was Platon von der größern Vortrefflichkeit der Seele vor dem Körper anführt, indem sie nemlich dem Einartigen und sich selbst Gleichen, dem Göttlichen verwandter sei, als der Körper, welcher deswegen auch der Seele dienen solle, wärend die Seele selbst herrsche, woraus denn geschlossen wird, die Seele müsse auch dauerhafter sein, als der Körper, und als ein Unzusammengesetztes auch unauflösbar, wogegen aber mit Recht eingewendet werden kann, es folge zwar daraus mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß die Seele kürzer dauern werde als der Körper, aber nicht, daß sie unsterblich und gänzlich unvergänglich sein müsse [1]). Von derselben Art ist auch der Grund, daß die Seele als ein

---

1) Phaed. p. 78. f; besonders p. 80. b. *τί οὖν τούτων οὕτως ἐχόντων, ἆρ᾽ οὐχὶ σώματι ταχὺ διαλύεσθαι προσήκει, ψυχῇ δὲ αὖ τοπαράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου.* Ib. p. 88. a f.; cf. Gorg. p. 524. b.

Unsichtbares und nur Denkbares zu dem Ewigen gehöre [1]); denn wenn auch die Vorstellung der Pythagoreer und Anderer, daß die Seele nur eine Harmonie oder eine Stimmung des Leibes sei, dem Platon nicht schwer zu widerlegen scheint, theils aus der ihm eigenthümlichen Lehre von der Widererinnerung, theils daraus, daß nach jener Ansicht eine mehr oder weniger disharmonische Seele nicht gedacht werden könnte [2]), so kann doch nicht geleugnet werden, daß theils die Unsichtbarkeit der Seele nur als eine Unsichtbarkeit für den Menschen betrachtet werden könnte [3]), theils dadurch nur eine Aehnlichkeit der Seele mit dem Göttlichen und Unsterblichen bezeichnet werde, nicht aber vollkommene Gleichheit derselben mit diesen [4]). Die wahren Gründe für die Unsterblichkeit der Seele findet Platon seiner Meinung nach erst, indem er von dem Begriffe der Seele ausgeht, seiner Methode gemäß, alles Wissenschaftliche von dem Begriffe aus zu begründen. Es sind hier zwei Punkte, an welche seine Beweise sich anschließen, nemlich daß die Seele als ein an und für sich seiendes Wesen, als eine Substanz, wie die Metaphysiker sagen, gedacht werden müsse, und daß sie das Bewegende in der Welt sei. Diese beiden Punkte verzweigen sich jedoch auf mehrere Weisen unter ein-

---

1) Phaed. p. 79. b; de leg. X. p. 898. d.

2) Phaed. p. 91. e f.

3) Ib. p. 79. b.

4) L. l. Daß dieser Beweis dem Platon nicht viel bedeutet, sieht man daraus, daß er ihn auch umkehrt. De rep. X. p. 611. b. Er erhält erst seine beweisende Kraft aus dem Begriffe der Substantialität der Seele.

ander. Darauf daß die Seele ein Ding an sich ist, bezieht sich die Lehre, daß eine immer gleiche Zahl der Seelen sein müsse und das Unsterbliche nicht werden könne aus dem Sterblichen, weil sonst zuletzt alles unsterblich sein würde [1]), wogegen auch umgekehrt alles zuletzt todt sein würde, wenn eine Seele nach der andern aufhörte zu leben [2]). Da nun beides nicht angenommen werden kann in der werdenden und sich umgestaltenden Welt, so muß man sich daran erinnern, daß ein jedes Ding, welches im Werden ist, aus dem Entgegengesetzten das Entgegengesetzte wird, so daß aus der lebenden Seele eine gestorbene und aus der gestorbenen Seele eine lebende Seele werden und Sterben und Wiederaufleben der Seelen im Kreise wechseln müssen [3]). Zu dieser Lehre gehört auch als Ergänzung der Beweis, welcher aus der Lehre von der Wiedererinnerung hergenommen wird. Die Seele nemlich, wenn sie sich der Ideen wiedererinnert, muß früher von den Ideen gewußt haben, und wenn das Wissen von ihnen ihr nicht in diesem menschlichen Leben entstanden ist, so muß sie vor diesem

---

1) De rep. X. p. 611. a. *οὔτε γὰρ ἄν που ἐλάττους γένοιντο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους. εἰ γὰρ ὅτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἶσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂν γίγνοιτο καὶ πάντα ἂν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα;*

2) Phaed. p. 72. c. *καὶ εἰ ἀποθνήσκοι μὲν πάντα, ὅσα τοῦ ζῆν μεταλάβοι, ἐπειδὴ δὲ ἀποθάνοι, μένοι ἐν τούτῳ τῷ σχήματι τὰ τεθνεῶτα καὶ μὴ πάλιν ἀναβιώσκοιτο, ἆρ' οὐ πολλὴ ἀνάγκη τελευτῶντα πάντα τεθνάναι καὶ μηδὲν ζῆν;*

3) Ib. p. 70. d f. *ἱκανῶς οὖν ἔχομεν τοῦτο, ὅτι πάντα οὕτω γίγνεται ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα. — ἐκ τῶν τεθνεώτων ἄρα, ὦ Κέβης, τὰ ζῶντά τε καὶ οἱ ζῶντες γίγνονται; Φαίνεται. ἔφη. Εἰσὶν ἄρα, ἔφη, αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν Ἅιδου.* Cf. ib. p. 103. b.

Leben ein früheres Wissen gehabt haben, woraus denn klar ist, daß ihr Sein nicht an ihrer Verbindung mit diesem Körper gebunden ist [1]). Dadurch wird nemlich gezeigt, daß unsere Seele nicht nur, um mich so auszudrücken, vorwärts hinaus leben werde, sondern auch rückwärts zurück gelebt habe ohne Aufhören, welches ihr nothwendig zukommt als einem Wesen, welches immerdar bleibt, Leben und Tod wechselnd. Endlich hängt aber auch mit der Annahme, daß die Seele an und für sich und getrennt vom Körper ein selbständiges Wesen ist, die Beweisführung zusammen, daß sie unsterblich sein müsse, weil sie von dem ihr eigenthümlichen Uebel, dem Bösen, nicht zerstört werden könne. Denn jedes Wesen könne nur an einem ihm eigenen, nicht an einem ihm fremden Uebel seinen Untergang finden; das Böse aber würde wirklich nicht so gar Böse sein, wenn es die Seele vernichtete und so von allem Uebel befreite [2]). In der andern Beweisfüh-

---

1) Ib. p. 72. e f. *καὶ κατ᾽ ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὦ Σώκρατες, εἰ ἀληθές ἐστιν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα, τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι· ὥστε καὶ ταύτῃ ἀθάνατόν τι ἔοικεν ἡ φυχή.* **Meno p. 85. e f.**

2) **De rep. X. p. 608. d f.** *τὸ ξύμφυτον ἄρα κακὸν ἑκάστου καὶ ἡ πονηρία ἕκαστον ἀπόλλυσιν, ἢ εἰ μὴ τοῦτο ἀπολεῖ, οὐκ ἄν ἄλλο γε αὐτὸ ἔτι διαφθείρειεν. — — ὁπότε γὰρ δὴ μὴ ἱκανὴ ἥ γε οἰκεία πονηρία καὶ τὸ οἰκεῖον κακὸν ἀποκτεῖναι καὶ ἀπολέσαι ψυχήν, σχολῇ τὸ γε ἐπ᾽ ἄλλου ὀλέθρῳ τεταγμένον κακὸν ψυχὴν ἢ τι ἄλλο ἀπολεῖ, πλὴν ἐφ᾽ ᾧ τέτακται. Σχολῇ γ᾽, ἔφη, ὡς γε τὸ εἰκός. Οὐκοῦν ὁπότε μηδ᾽ ὑφ᾽ ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου, μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον, ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι; εἰ δ᾽ ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον.* **Cf. Phaed. p. 107. c.**

rung, welche von der belebenden Kraft der Seele ausgeht, bezieht sich Platon auf seine Ideenlehre, insofern dieselbe festsetzt, daß die nothwendigen oder wesentlichen Merkmale der Begriffe von den Begriffen, welchen sie zukommen, niemals und unter keiner Bedingung getrennt werden können. Nun besteht der Unterschied zwischen dem belebten und dem unbelebten Körper nur darin, daß jener eine Seele hat, welche ihn von innen bewegt, dieser aber von außen bewegt wird; daher kann die Seele nur als die belebende Kraft gedacht werden und was ihr als solcher zukommt, muß ihr immer zukommen, das Gegentheil davon aber immer von ihr ausgeschlossen sein. Der belebenden Kraft ist das Leben wesentlich und mithin muß ihr auch das Leben immer zukommen, daß Gegentheil des Lebens dagegen immer ihr fern bleiben; sie also, d. h. die Seele, ist unsterblich [1]). Dieser Beweis wird vom Platon auch mit dem vorigen verknüpft; die Seele nemlich als der Ursprung der Bewegung oder als das sich selbst Bewegende, könne nothwendig weder vergehen, noch werden, indem sonst alle Bewegung zu irgend einer Zeit aufgehoben sein würde [2]).

Schwieriger als die Untersuchung über die Platonischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ist es, die Frage zu beantworten, welchen Zustand oder welche Art

---

1) Phaed. p. 105. c f.; Phaedr. p. 245. c f.

2) Phaedr. l. l. *ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτή ποτε ἔκ του, οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι· οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτο κινοῦν. τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν ςῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν, ὅθεν κινηθέντα γενήσεται.*

des Seins Platon den gestorbenen Seelen ausgesonnen habe. Zuweilen spricht Platon hierüber ganz nach den Vorstellungen seines Volkes von der Unterwelt und der Belohnung und Bestrafung des Guten und des Bösen in ihr [1]); zuweilen erzählt er von einer Wanderung der Seelen durch verschiedene menschliche und thierische Gestalten [2]), welche beide Vorstellungsweisen auch wohl mit einander verbunden werden, indem das Sein der Seele in der Unterwelt nur als Zwischenzustand zwischen ihren verschiedenen Lebensläufen auf der Erde angesehen wird. Von andern Schilderungen des Lebens der Seele vor und nach ihrer irdischen Laufbahn erwähnen wir nur noch, daß auch der Seele, welche gut gelebt hat, nach dem Tode ein glückseliges Leben in der Behausung des ihr verwandten Gestirns versprochen wird [3]); ja Platon verheißt sogar denen, welche wahrhaft philosophirt haben, mehr und mehr strebend, von den Fesseln des Körpers sich zu befreien, ein körperloses Leben bei Gott, wo die Seele allein für sich das Wahre schauen werde, wärend die Seelen, welche immer nur um körperliche Lust sich bemühten, das philo-

---

1) Crat. p. 54; Phaedr. p. 257. a; Gorg. p. 526. c; Crat. p. 403. a; Phaed. p. 107; de rep. II. p. 303. c; X. p. 608 f.; de leg. XI. p. 959. a.

2) Phaedr. p. 248. d; Meno p. 81; Polit. p. 271. c; Phaed. p. 84. a; p. 113. a f.; Tim. p. 42; p. 90. e f.; de leg. X. p. 903. c.

3) Tim. p. 42. b. *καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα βιοὺς χρόνον, πάλιν εἰς τὴν ξυννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ ξυνήθη ἔξοι.*

sophische Schauen aber haßten, auch noch nach ihrem Tode das Gestaltlose und Unkörperliche fliehend, um ihren abgestorbenen Leib sich bemühen und als Schatten mit dem Körperlichen behaftet ihre Gräber umschweben würden [1]). Mit den andern Vorstellungsweisen ist es nun vereinbar, das Leben der Seele sich als eine Wanderung durch verschiedene Körper zu denken, indem auch das Leben in dem verwandten Gestirne oder im Hades nicht als körperlos nothwendig gedacht werden muß; aber die zuletzt angeführte Schilderung von dem Leben des wahrhaft philosophischen Mannes setzt die Möglichkeit, daß eines Menschen Seele zu völliger Abgeschiedenheit vom Körper und zu gänzlicher Vollendung gelange. Doch müssen wir auch von dieser letztern Vorstellungsweise gestehn, daß sie mit den Grundsätzen der Platonischen Denkart nicht wohl sich vereinigen läßt. Denn auf der einen Seite wird sie daran gebunden, daß der philosophische Mann auf der Erde schon ganz rein von körperlichen Lüsten

---

1) Phaed. p. 80. e f. *ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάτηται* (sc. *ἡ ψυχή*), *μηδὲν τοῦ σώματος ξυνεφέλκουσα, ἅτε μηδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἑκοῦσα εἶναι, — — οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ ἀειδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἳ ἀφικομένῃ ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπίνων ἀπηλλαγμένῃ κτλ.* Ib. p. 114. c. *τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον.* Als Gegensatz gegen diese vollkommene Seligkeit, welche den philosophischen Seelen versprochen wird, verkündet Platon den unheilbaren Seelen, welche keinen andern Zweck haben, als ein warnendes Beispiel zu sein, ein unaufhörliches Leben im Tartaros. Phaed. p. 113. e; Gorg. p. 525. c f.

gelebt habe, soweit es wenigstens in seinem Willen stand [1]), eine Forderung, welche zwar von dem sittlichen Ernst des Platon zeugt, aber doch unausführbar für das irdische Leben erscheint, weswegen denn auch die daraus fließende Folge, das körperlose Leben der Seele, nur wie ein unerreichbares Ziel dem Platon vorgeschwebt haben möchte. Denn so wie er einsah, daß eine jede sinnliche Lust und Unlust wie ein Nagel die Seele an den Körper annagele und sie körperartig mache [2]), so mußte er auch wohl eingestehn, daß die Seele des Philosophen, welche doch nicht aller körperlichen Lust und Unlust sich zu entziehen vermöge, vom Körperartigen nicht ganz frei sein könne und also auch ein dem gemäßes Leben zu erwarten habe. Und sonst ist dies auch der allgemeinen Denkart des Platon ganz gemäß, indem nichts in dieser sinnlichen Welt von der Mischung mit dem veränderlichen Stoffe ganz frei werden kann, sondern nur, soviel als möglich ist, die Vernunft die Natur des Andern in ihre Gewalt zu bringen vermag. Daher erblicken wir in der Schilderung, welche Platon von der einstigen gänzlichen Befreiung der philosophischen Seele von dem

---

1) Es ist nicht ohne Bedeutung, daß im Folgenden die Bedingung nicht hinzugesetzt wird, wie sie denn auch wirklich der Strenge nach wegfallen muß. Phaed. p. 82. b. *εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι, ἀλλ' ἢ τὸ φιλομαθεῖ. ἀλλὰ τούτων ἕνεκα — οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἁπασῶν.*

2) Ib. p. 83. d. *ὅτι ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ.*

dem Körperlichen entwirft, nur das Bestreben, die Idee des Philosophen, abgetrennt von den sinnlichen Bedingungen seines Daseins auszumalen — einem wesentlichen Zuge seines Geistes folgend — worin aber doch keineswegs seine Ansicht von dem wirklichen Sein der Dinge ausgedrückt ist. Anders ist es mit den übrigen Vorstellungen, welche Platon von dem Leben der Seele nach dem Tode erregt. Es ist keine unter ihnen, welche nicht mit den übrigen vereinbar wäre, keine, welche nicht auch etwas von dem ausdrückte, was Platon mit dem Gefühle der Unsicherheit [1]) bei dergleichen Untersuchungen vermuthen mochte. Seinen physischen Lehren jedoch entspricht am meisten die Vorstellung von der Seelenwanderung, so wie diese denn auch mit seiner ethischen Ansicht eng genug verwebt ist, um die Meinung zu begünstigen, daß sie dem Platon für mehr gegolten habe, als für eine bloß bildliche oder mythische Darstellung von dem Fortleben der Seele nach dem Tode.

Hier haben wir auseinander zu setzen, wie sie mit seinen physischen Lehren in Zusammenhang steht. Nachdem der göttliche Theil der Seele mit dem Körperartigen und Sterblichen zusammengebunden, wird jener von diesem nothwendige und gewaltige Einflüsse erleiden müssen und zwar sind diese Einflüsse nach der Geburt der Seele am größesten, indem beim Wachsthum des Leibes vielerlei zuströmt und abströmt, mehr als bei schon ausgewachsenem Leibe, und daher auch die Empfindungen der Seele zu dieser Zeit am stärksten sind. Deswegen, sagt Platon,

1) Ib. p. 114. c.

wird zuerst die im Leibe geborene Seele fast vernunftlos und wie wahnsinnig, ohne Ordnung vernünftiger Bewegung, bis allmählig die Zuströmungen und Abströmungen des Körperlichen einen regelmäßigern Verlauf erhalten und der richtigen Ueberlegung Raum geben [1]). So mit dem sterblichen Leibe verbunden, ist die Seele nicht einer regelmäßigen Bewegung fähig, sondern der unsterblichen Seele Umkreisungen sind gebunden in dem zuströmenden und abströmenden Leibe, wo sie weder herrschen, noch beherrscht werden, sondern mit Gewalt führen und geführt werden, nicht der vernünftigen Kreisbewegung theilhaftig, sondern die sechs unregelmäßigen Bewegungen habend, nach oben und nach unten, nach vorn und nach hinten, nach der Linken und nach der Rechten [2]). Wenn nun solche Gewalt dem, was von der Bildung der gewordenen Götter abhängt, über die vernünftige Seele gegeben wird, so müssen wohl auch die bildenden Götter, die Gestirne, eine große Gewalt über das Loos der sterblichen Wesen ausüben. Platon findet, daß von den verschlungenen Bewegungen der Gestirne das Schicksal der Menschen abhängig ist, und daß es denen, welche darüber gehörig nachzudenken im Stande sein sollten, wohl möglich sein dürfte, das zukünftige Geschick der Menschen daraus zu erkennen [3]).

---

1) Tim. p. 44. a; de leg. II. p. 672. b. Dahin gehört auch das Trinken aus dem Strom der Lethe. De rep. X. p. 621.

2) Tim. p. 43. a. *τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίῤῥυτον σῶμα καὶ ἀπόῤῥυτον· αἱ δὲ εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὔτ' ἐκράτουν, οὔτ' ἐκρατοῦντο, βίᾳ δ' ἐφέροντο καὶ ἔφερον, ὥσε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῶον, ἀτάκτως μὴν ὅπῃ τύχοι προϊέναι καὶ ἀλόγως, τὰς ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἔχον.*

3) Tim. p. 40. d. Dies ist bei den griechischen Philosophen

Nur eins im sterblichen Leben ist der Macht dieser gewaltigen Kräfte nicht unterworfen. Die Tugend ist herrenlos. Dadurch steht das Geschick eines Jeden in seiner Gewalt; was jeder für ein Loos ziehen will, liegt in seiner Wahl; wenn er das Böse wählt, so ist es seine Schuld; Gott ist ohne Schuld daran [1]). Wir erblicken hierin die Anregung einer Frage, welche noch zu vielen Erörterungen Veranlassung werden sollte, welche aber vom Platon nur eben angedeutet wurde. Auf der einen Seite finden wir bei ihm das Streben, jedes Einzelne dem Ganzen unterzuordnen und deswegen auch in Abhängigkeit vom Ganzen zu setzen [2]), wovon die Seele eben so wenig als der Körper ausgenommen ist [3]), so daß von uns überhaupt die Welt nur als Werk und Gebilde Gottes angesehn werden soll. Auf der andern Seite ist im Platon auch der Gedanke mächtig, daß die Welt und die einzelnen Dinge in ihr, sofern sie beseelt sind, d. h. den Grund ihrer Bewegung in sich selbst haben, irgend eine Gewalt über sich selbst besitzen müssen und zumeist äußert sich ihm dieser Gedanke bei der Betrachtung der Verwirrung und Unordnung, welche durch das Böse in die Welt gekommen ist und kommt, indem er die Ursach hiervon nicht auf Gott zurückführen kann [4]), obgleich auch die dem Bösen

---

die erste Spur der Grundsätze, auf welchen die Astrologie beruht.

1) De rep. X. p. 617. e. *ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει· αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.* De leg. X. p. 904. b.

2) De leg. X. p. 903. c.

3) Phileb. p. 29. a f.

4) Polit. p. 269. d f.

entgegengesetzte Tugend, wie wir schon gesehn haben, ihm ein Besitzthum freier Wahl ist. Ja wohl vorzüglich die Tugend; denn wenn Platon wieder das Böse in der einzelnen Seele betrachtet, so kann man seine Neigung nicht verkennen, es soweit als möglich von der freien Wahl der Seele zurückzuschieben, indem er meint, freiwillig werde niemand böse sein, sondern das böse Gelüste entstehe einem jeden nur aus einer übeln Beschaffenheit des Körpers und einer unverständigen Erziehung, so daß man die Schuld des Bösen wenigstens mehr den Erzeugern und Erziehern zur Last zu legen habe, als denen, welche das Böse begehn [1]). Hierdurch wird nun zwar nicht alle Gewalt über das Böse der Seele abgesprochen [2]), welches auch nicht geschehen konnte, wenn die Tugend doch durch freie Wahl der Seele beiwohnen soll; aber doch erkennt man hierin wohl, wie in der Denkweise des Platon die Neigung lag, den Ursprung des Bösen soviel als möglich in die Ferne zu schieben, indem es wenigstens in der Vernunft der einzelnen Seele nicht gesucht werden dürfe. Den letzten und wahren Grund des Bösen erfahren wir dadurch freilich nicht. Der Vorstellungsart des Platon ist es gemäß, ihn in der körperlichen Natur, welche das Vollkommene in der Welt

---

1) Tim. p. 86. b f. *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός — — ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων.*

2) Des Satz: *κακὸς ἑκὼν οὐδεὶς*, gilt dem Platon ganz allgemein, aber nicht in der bloß physischen Beziehung, in welcher er im Timäos eigentlich allein genommen wird; die allgemeinere Bedeutung kann erst in der Ethik des Platon entwickelt werden.

nicht zuläßt, zu suchen [1]), d. h. ihn auf das Verneinende in dem Begriffe der andern Natur oder des Nothwendigen in der sinnlichen Welt zurückzuweisen [2]). Doch auch hierin ist ein nicht leicht zu überwindender Widerstreit in den Sätzen des Platon, indem auf der einen Seite das Körperliche oder Materielle als ein durchaus Leidendes und Verneintes angesehen wird, die Vernunft dagegen als das Herrschende, wärend doch auch die Vernunft durch die Begierden, welche ihr das Körperliche erregt, verblendet und so zum Bösen geführt werden soll [3]). So haben wir über diesen Punkt verschiedene Richtungen beim Platon zu bemerken, von welchen die eine darauf geht, das Einzelne in der Abhängigkeit von dem Allgemeinen, oder auch das Körperliche in der Abhängigkeit von der Vernunft zu erblicken, die andere aber die Freiheit der einzelnen Seele besonders zur Sittlichkeit oder auch den Ursprung des Bösen in dem Körperlichen festzuhalten bestrebt ist. Diese beiden Richtungen stehen neben einander, ohne daß Platon ihre Vereinbarkeit mit einander nachgewiesen hätte, denn da beide in ihrer Art allgemein und ausschließend sind, so kann es für keine Vereinigung beider gehalten werden, wenn Platon sagt, daß die vernünftige Seele und der Körper in dem sterblichen Wesen nicht herrschen und beherrscht werden, sondern mit Gewalt führen und geführt werden.

---

1) Crat. p. 403. a.

2) Arist. phys. I, 9. *ἡ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως πολλάκις ἂν φαντασθείη τῳ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἐνατενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδὲ εἶναι τὸ παράπαν.*

3) Dieser Widerstreit wird Prot. p. 345. d f. nur zurückgeschoben, nicht gelöst.

Wie nun auch der Einfluß des Vergänglichen auf das Göttliche in uns gedacht werden möge, so hängt doch von der Art, wie die einzelnen Seelen ihre Vernunft zur Beherrschung ihres sterblichen Theils gebrauchen, ihr Leben und die Verwandlung ihrer körperlichen Natur ab. Wer gerecht lebt, kommt in die Wohnung des ihm verwandten Gestirnes, wer aber nicht, der verwandelt sich in der zweiten Geburt in die Natur des Weibes, und wenn er dann noch nicht vom Bösen abläßt, wird er nach der Art seines Wandels in die Gestalt irgend eines ihm ähnlichen Thieres übergehn bis er durch mancherlei Verwandlungen geläutert, das Thierische dem regelmäßigen Verlaufe eines vernünftigen Lebens zu unterwerfen lernt und zur ersten und besten Art des Lebens wieder zurückkehrt [1]). Es ist hierin zu erkennen, wie Platon eine allmälige und stufenartige Ausartung annimmt und wie er die Wahl des Looses, welches einen jeden für sein irdisches Leben trifft, von der sittlichen Ausbildung oder Verwilderung der Seele abhängig macht. So nimmt er als wahrscheinlich an, daß die Männer, welche ungerecht und feig gelebt hätten, in der zweiten Geburt in Weiber verwandelt würden [2]); die

---

1) Tim. p. 42. b. *σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενος δὲ ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἴς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν, ἀλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ ξυνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως.*

2) Ib. p. 90. e.

Menschen, welche unschädlich, aber leichtsinnig lebten und mit den Augen das Himmlische erschauen zu können meinten, möchten in Vögel verwandelt worden sein, in das luftartige Geschlecht der Thiere, die von aller Philosophie fernen Menschen läßt Platon in das Geschlecht der Erdthiere und endlich die unverständigsten und rohesten Menschen in Wasserthiere sich verwandeln, welchen die bildenden Götter nicht einmal ein reines Einathmen vergönnten [1]). Es ist auffallend, daß Platon bei dieser Verwandlung der Geschlechter lebendiger Wesen die Pflanzen nicht erwähnt, welche er doch auch hier als lebendige Wesen ansieht, obgleich sie nur des begehrlichen Theils der Seele theilhaftig sein sollen [2]). Er erinnert sich der Pflanzen nur da, wo er von den Nahrungsmitteln der Menschen spricht; zu diesen werden die Pflanzen bestimmt, weil sie als lebendige Wesen den Menschen verwandt sind [3]). Auch aus dieser so wesentlichen Lücke in der Lehre des Platon von den lebendigen Wesen und ihrer Entstehung kann man wohl sehen, mit wie weniger Sorgfalt er sie ausgebildet hat, und vermuthen, daß sie ihm von keinem großen wissenschaftlichen Gehalt zu sein schien.

Der Mittelpunkt der Platonischen Lehre über die sterblichen lebendigen Wesen ist aber, wie wir schon gesehn haben, der männliche Mensch. Daher beschäftigt sich auch seine Naturlehre weitläuftig mit dem Bau des menschlichen Körpers und in den Bestimmungen hierüber spricht

---

1) Ib. p. 91. d. f.
2) Ib. p. 77. b.
3) Ib. p. 77. a.

sich der Charakter seiner Physik, wie er überall auf den Zweck des Vorhandenen zurückgeht, recht augenfällig aus. Alles in dem menschlichen Körper ist nach bestimmten Zwecken für die Vernunft gebildet. Daher mußte zuerst ein Sitz für den göttlichen Theil der Seele erbaut werden, der Kopf, rund, die vollkommene Gestalt des Ganzen nachahmend, mit den Organen für die Erkenntniß ausgerüstet, mit wenigem Fleische bekleidet, weil das Fleisch der Sinnenerkenntniß hinderlich sein würde [1]). Dem Kopfe wurde die Leitung des ganzen Leibes übergeben und deswegen erhielt er die höchste Stelle, und weil das sterbliche Wesen alle sechs unregelmäßigen Bewegungen haben, auch der Kopf sich nicht auf der Erde herumwälzen sollte, wurde die menschliche Gestalt in die Länge gebaut und erhielt die Beine zum Gehen, so wie die Arme zum Gebrauch für den Körper, auch wurde deswegen die vordere Seite des Leibes anders gebaut, als die hintere [2]). So wie aber die Vernunft ihren Sitz in dem Kopfe erhalten hat, so wurde auch ein anderer Sitz für den Muth bereitet, die Brust, unter dem Kopfe, damit der Muth unter dem Befehle der Vernunft stehe, aber durch den Hals von dem Kopfe getrennt, damit sich der Muth nicht mit der Vernunft vermischen könne [3]). Auch der begehrliche Theil der Seele hat seinen eigenen Sitz erhalten in dem untern Theile des Rumpfes, in dem Bauche, getrennt von dem Sitze des Muthes durch das Zwergfell,

---

1) Tim. p. 44. d f.; p. 75. b.

2) Ib. p. 44. e.

3) Ib. p. 69. d f.

weil er bestimmt ist, von der Vernunft durch den Muth, getrennt von beiden, regiert und in Ordnung gehalten zu werden. Zu diesem Zwecke hat der Gott ihm einen Wächter gesetzt, die Leber, welche dicht und glatt und glänzend, Bitteres und Süßes gemischt enthaltend, geschickt ist, die Bilder der Gedanken wie in einem Spiegel aufzufassen, und wenn die Vernunft droht, die Begierden durch ihre Bitterkeit zu schrecken weiß, wenn aber die Vernunft Sanftmuth schickt, alles in diesem Theile durch ihre Süßigkeit beruhigt, auch im Schlafe, oder in Krankheit oder in Begeisterung wahrsagerisch wird, damit so auch der schlechteste Theil des Körpers auf gewisse Weise der Wahrheit theilhaftig sei [1]). Auch sonst ist der untere Theil des Rumpfes seinem Zwecke gemäß gebildet. Die Milz ist zur linken Seite der Leber gestellt, damit sie die Unreinigkeiten, welche sich etwa in Krankheiten des Leibes in der Leber erzeugen möchten, aussondere und in sich aufnehme [2]); die Gedärme sind vielfach herumgewendet, damit die Nahrung nicht zu schnell durchgehe und dadurch alsbald wieder ein neues Bedürfniß der Nahrung entstehe; denn sonst würde das beständige Bedürfniß des Leibes philosophische Bestrebungen nicht zulassen und uns ungehorsam machen gegen die Gebote des Göttlichen in uns [3]).

Es ist nicht unsere Absicht, die physiologischen Lehren des Platon weiter zu entwickeln; das Gesagte wird genügen, den Charakter derselben erkennen zu lassen. Platon stellt alle diese Lehren nur als Vermuthungen auf; aber

---

1) Ib. p. 71. a f.
2) Ib. p. 72. c.
3) Ib. p. 73. a.

wenn man auch in ihnen die Genauigkeit vermißt, welche sonst seine Darstellung auszeichnet, so sind sie doch nachdenklich genug ausgeführt worden, um den Antheil zu bezeichnen, welchen er an ihnen nahm. In ihnen ist nicht leerer Aufputz des Platonischen Gesprächs, sondern es sind Meinungen, welche dem Platon entstanden, indem er seinen Gedanken verfolgte, daß alles in der Natur zu vernünftigen Zwecken eingerichtet sei.

Bei der Betrachtung der sterblichen Wesen mußte dem Platon auch das Uebel in der Welt hervortreten. Daß er den letzten Grund des Uebels in der Natur des Andern, ohne welches kein Werden und keine Natur sein kann, suchen mußte, leuchtet ein; aber es zeugt davon, wie sehr er bemüht war, das Uebel in der Welt aus seinem Gesichtskreis zu entfernen, daß er doch sinnliche Wesen sich dachte, welche am Uebel nicht Theil haben, die gewordenen Götter, und daß er selbst den von sinnlichen Begierden nach Möglichkeit gereinigten Menschen ein Leben verspricht in den seligen Gestirnen, Theil nehmend an der dortigen Glückseligkeit. So bleibt also nur den in sterblichen Körpern gehüllten Seelen das Uebel übrig. Es ist darin gegründet, daß die sterblichen Wesen von der sinnlichen Begierde bewegt werden, es geht also zurück auf die Art, wie sich das Vernunftlose in ihnen erzeugt durch die Verbindung, in welcher die Seelen mit dem ungeregelten Flusse des Körperlichen stehen. Deswegen wird auch die Begierde zu den leidenden Zuständen, ja zu den Krankheiten der Seele gerechnet [1]). Schwer war es nun dem Platon einen Zu-

---

1) De rep. IV. p. 439. d.

sammenhang des Uebels mit dem Urheber der Welt, mit Gott, zu finden. Zwar giebt er zu, daß die Götter als Urheber des Uebels angesehn werden dürften, aber nur sofern es zum Guten diene. Hier giebt es zwei Fälle, entweder den Guten oder den Bösen wird das Uebel von den Göttern gesendet. Findet der erste Fall statt, so muß man annehmen, daß es den Guten, den Lieblingen der Götter, zum Guten gereichen werde [1]); im andern Falle aber läßt sich das Uebel als Strafe betrachten, welche zur Besserung gereicht; denn Strafe bessert, und der ist weniger elend, welcher, wenn er Unrecht that, die Strafe abbüßt, als welcher in gleichem Falle ungestraft davongeht [2]). In diesem letztern Falle erscheint nun das Uebel als eine Folge des Bösen und da das Böse selbst nur wie eine Folge der körperlichen Einwirkungen auf die Seele betrachtet wird; so kann diese Art des Uebels auch nur als die Folge eines andern Uebels angesehen werden, man kommt also damit nicht auf den ersten Ursprung des Uebels zurück. Und eine ähnliche Beschaffenheit scheint es auch mit dem Uebel, welches den Guten widerfährt, zu haben. Denn wie ihnen das Uebel zum Guten gereichen könne, sieht man

---

1) Ib. X. p. 613. a. *οὕτως ἄρα ὑπολῃπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάν τ' ἐν πενίᾳ γίγνηται, ἐάν τ' ἐν νόσοις ἤ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι. οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτὲ ἀμελεῖται, ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.*

2) Ib. II. p. 380. a. *καὶ λεκτέον ὡς ὁ μὲν θεὸς δικαιά τε καὶ ἀγαθὰ εἰργάζετο, οἱ δὲ ὠνίναντο κολαζόμενοι.* Gorg. p. 479. c f. Daß die Strafe bessere, wird wie eine Naturwirkung angesehen.

nicht wohl ein, wenn man nicht annimmt, daß sie noch nicht völlig vom Bösen gereinigt sind, sondern noch irgend eines äußern Antriebes zum Guten bedürfen. So werden wir auch in diesem Punkte wieder auf die Dunkelheit in der Platonischen Lehre geführt, welche das ganze Verhältniß Gottes zu der sinnlichen Welt trifft.

Mit der Art, wie Platon das Böse als ein physisches Geschehen betrachtet, stimmt es überein, daß er auch gewisse naturgemäße Zeiträume des Entstehens sowohl als des Verderbens aller weltlichen Dinge setzt. Nicht nur nimmt er an, daß die Erde schon viele Umwälzungen, theils durch Wasser, theils durch Feuer erfahren habe, in welcher vom menschlichen Geschlechte nur wenig übrig geblieben [1]), sondern auch weil allem Entstandenen doch Untergang bestimmt ist, setzt er selbst dem göttlich Erzeugten eine bestimmte Periode des Daseins, welche von einer vollkommenen Zahl umfaßt werde [2]). Wir mögen dies mit der Lehre des Platon, daß die Welt nicht untergehn werde, weil sie schön zusammengefügt, dadurch ausgleichen, daß in jener Annahme nicht eigentlich von einem Untergange, sondern nur vom Beginn einer andern Lebensordnung der Welt die Rede sei, wie denn auch die nähere Beschreibung der Weltperioden hierauf führt. Denn sie werden verglichen mit den fruchtreichen und unfruchtbaren Jahren für Pflanzen und Thiere. Sie sollen aber nicht bloß für das Leibliche, sondern auch für die Seelen der

---

1) De leg. III. p. 677; Polit. p. 268. e f.; Tim. p. 22. c.

2) De rep. VIII. p. 546. b; cf. Polit. l. l. Es spricht sich hierin der Gedanke aus, daß alles ein bestimmtes Maaß habe.

Dinge glücklich und unglücklich sein, so daß es als ein natürliches Ereigniß erscheint, wenn in der Welt bald Gerechtigkeit, bald wieder sittliches Verderben der Einzelnen und ganzer Staaten sich erzeugt [1]). Eben diese Anwendung der Weltperioden auf die menschlichen Dinge läßt auch muthmaßen, daß in ihnen nichts Anderes ausgedrückt werden soll, als nur eine gänzliche Umwälzung der sterblichen Dinge nach bestimmten natürlichen Zeiträumen, verbunden jedoch mit einer unglückseligen Constellation, nach welcher das Sterbliche außer der Gewalt der leitenden Götter kommt und sich selbst überlassen sein eigenes Verderben bereitet [2]).

Doch man mag darüber denken, wie man will, so wird man sich doch nicht verhehlen können, daß die Art, wie Platon die Macht des Körperlichen durch die Vernunft überwältigen lassen will, keine vollkommene Herrschaft des Guten in der Welt zuläßt. Mag nun das Verderben die sterblichen Wesen allein treffen, oder auch die göttlichen Gestirne und die ganze Zusammensetzung der Welt, immer ist wenigstens in einem Theile des Ganzen die Unvollkommenheit gesetzt, und mithin ist auch das Ganze nicht vollkommen gebildet; die Herrschaft der Götter über die Menschen vermag nicht Alles zum Besten zu führen. Die ganze Naturlehre des Platon zweckt zwar darauf ab, zu zeigen, wie durch die Vernunft das Vernunftlose zu Ordnung, Harmonie und Schönheit geführt,

---

1) De rep. VIII. l. l. *οὐ μόνον φυτοῖς ἐγγείοις, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐπιγείοις ζώοις φορὰ καὶ ἀφορία ψυχῆς τε καὶ σωμάτων γίγνονται, ὅταν περιτροπαὶ ἑκάστοις κύκλων περιφορὰς ξυνάπτωσι.*

2) Polit. p. 272. e.

wie in dem Körperlichen und durch das Mittel des Körperlichen das Gute hervorgebracht werden soll in der Welt; aber dabei herrscht doch immer der Gedanke vor, daß Gewordenes nicht dem Guten gleich, sondern nur ihm einigermaaßen ähnlich werden kann, daß auch das Nothwendige in der Welt neben dem Göttlichen herrscht und daß es der Natur des Werdens gemäß ist, so wie es entstand, so auch wieder zu vergehn, weswegen es an dem unveränderlichen Sein der Ideen nur in vergänglicher Weise Theil haben kann.

Fünftes Capitel.

Die Ethik des Platon.

Aus der ganzen Anlage der Platonischen Physik muß es offenbar sein, wie sich die Ethik an sie anschließt. Die natürlichen Erscheinungen sind alle so angeordnet, daß sie dem Guten dienen sollen; sie sind Mittel, deren sich Gott bedient, damit die Tugend siege und das Laster besiegt werde; der Mensch aber ist so gebildet, daß er selbst ein Diener der Götter sein soll zu einem Werke, welches sie hervorbringen wollen [1]). Doch wählt er sich selbst sein Leben vermittelst der Vernunft, welche in ihm ihren Sitz erhalten hat, und seinem Willen ist es überlassen, was er

---

1) Euthyphr. p. 13. e.

werden wird, nur daß sich alsdann der Art gemäß, wie er geworden ist, auch seine Verhältnisse gestalten [1]). So erscheint also des Menschen Thun gleichsam als eine Fortsetzung der Weltbildung. Der Theil der Welt, welcher die sterblichen Geschlechter umfaßt, ist der Gewalt des Menschen überlassen, indem der Mensch als die Urform der ganzen sterblichen Schöpfung erscheint. Durch ihn soll dieser Theil der Welt weiter ausgebildet werden und es muß ein Gesetz geben, nach welchem dies geschehn soll, ein sittliches Gesetz für die Vernunft des Menschen, welches den Gegenstand der Ethik bildet. Hierbei ist auch die Natur des Menschen zu berücksichtigen und die Art, wie die Seele in die Vernunft, den Muth und das Begehren sich abtheilt. So liegen in der Physik des Platon die Anknüpfungspunkte für seine Ethik.

Aber auch zu seiner Dialektik hat die Ethik nothwendige Beziehungen. Denn der Begriff des Guten, des Vollkommenen, ohne welchen eine richtige Leitung des Lebens nicht möglich ist, hat seine Wurzel in der Dialektik, wie wir schon gesehn haben. Von daher ist also die Erkenntniß zu nehmen, die Wissenschaft, nach welcher gehandelt werden soll, da findet man auch den Begriff der richtigen

---

1) De leg. X. p. 904. a f. *ἡμῶν ὁ βασιλεὺς — — ταῦτα πάντα ξυνιδὼν ἐμηχανήσατο, ποῦ κείμενον ἕκαστον τῶν μερῶν νικῶσαν ἀρετήν, ἡττωμένην δὲ κακίαν ἐν τῷ παντὶ παρέχοι μάλις' ἂν καὶ ᾖττα καὶ ἄρισα. μεμηχάνηται δὴ πρὸς πᾶν τοῦτο τὸ ποιόν τι γιγνόμενον ἀεὶ ποίαν ἕδραν δεῖ μεταλαμβάνον οἰκίζεσθαι καὶ τίνας ποτὲ τόπους. τῆς δὲ γενέσεως τὸ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάσων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὢν τὴν ψυχήν, ταύτῃ σχεδὸν ἑκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολύ. κτλ.*

Meinung, welche, wo die Wissenschaft fehlt, deren Stelle vertreten muß. Genug in den beiden übrigen Theilen der Philosophie muß dieser Theil seine Begründung finden.

Mit diesen verschiedenen Anknüpfungspunkten der Platonischen Ethik hängt auch die Verschiedenheit der Formen zusammen, in welchen er das Sittliche auffaßt. Das Gute erscheint ihm theils als ein Gut, theils als eine Tugend und schon aus dem so eben Angeführten muß es klar sein, daß seine Lehre vom höchsten Gut und von den Verhältnissen der einzelnen Güter zu diesem Zwecke des sittlichen Strebens zunächst an die Dialektik, dagegen die Tugendlehre hauptsächlich an seine physischen Lehren sich anschließt. Doch sind diese beiden Theile wieder genau mit einander verbunden, wie ja auch Physik und Dialektik in der engsten Verbindung stehen. Außer diesen beiden haben wir jedoch auch noch einen dritten Theil, welcher in der Sittenlehre des Platon hervortritt, zu beachten. Das Gute nemlich und die Tugend betrachtet er theils wie sie in und für den einzelnen Menschen sich gestalten, theils wie sie zu einer allgemeinen Entwicklung in der Gesellschaft der Menschen, welche ihm fast ausschließlich der Staat vertritt, zu gelangen bestimmt sind. So sondern sich ihm drei Hauptmassen des Ethischen, die Lehren von den Gütern, von der Tugend und vom Staate, alle drei, wie wir sehen werden, in genauem Zusammenhange unter einander.

Dem, welcher die Ausbildung der neuern Ethik im Auge hat, muß es nothwendig auffallend sein, daß Platon der Pflichtenlehre so wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat, indem sie nirgends bei ihm als ein bestimmtes Ganzes

zes sich absondert, sondern nur hie und da eine Pflicht zu thun oder zu lassen beiläufig erwähnt wird. Allein dies ist ganz im Geiste der ältern Sokratischen Ethik und besonders in der Denkweise des Platon über das Sittliche. Denn wenn das Gebot der Pflicht irgend einer ursprünglich der Vernunft wiederstrebenden Regung entgegengesetzt wird, so kennt Platon eine solche ursprüngliche Regung nicht, vielmehr erscheint ihm Alles, was der Vernunft zuwider ist, nur als ein der Seele fremdartig Angekommenes. Dies spricht sich am bestimmtesten in seiner Lehre aus, daß niemand freiwillig böse ist. Diese Sokratische Lehre wird von Platon in verschiedener Beziehung aufgefaßt, wobei aber durchgängig die Voraussetzung ist, daß die Vernunft das ursprüngliche und wahre Sein der Seele bilde. So wie nun die vernünftige Seele nur wider ihren Willen der Unwissenheit unterliegt [1]), so wird sie auch nur wider ihren Willen böse sein. Denn alles Wollen geht seinem Wesen nach auf das Gute; niemand will das Böse besitzen oder böse werden, indem nicht das gewollt wird, was man thut, sondern nur das, weswegen man etwas thut, das aber, weswegen man etwas thut, immer das Gute ist. Daher muß unterschieden werden das, was uns gefällt, weil es gut zu sein scheint, und das, was wir wollen, weil es gut ist. Nun kann es wohl geschehn, daß jemand, wenn er etwas thut, weil es ihm gut zu sein scheint, sich irrt und das Böse statt des Guten wählt, aber dann handelt er nur in einem unfreiwilligen Irrthum über das Gute, und thut nicht das, was er eigentlich

---

1) Soph. p. 228. c.

will, sondern nur etwas, was ihm wider seinen Willen als ein Gut oder als ein Mittel zu einem Gut erscheint [1]). Das unfreiwillige Fehlen sieht Platon auch als einen Mangel an Kunst an und den Tugendhaften als einen Künstler, welcher als solcher sowohl das Richtige als das Fehlerhafte in seiner Kunst vollbringen kann, während dagegen der Böse oder Ungerechte als ein solcher, welchem die Kunst richtig oder unrichtig zu handeln abgeht, betrachtet werden müsse, so daß es auch nicht seinem Willen, sondern nur seinem Mangel an Kunst zugeschrieben werden müsse, wenn er fehle [2]).

Aus der Platonischen Dialektik müssen wir uns erinnern, daß es unmöglich gefunden wurde, die höchste Idee des Guten, welche alles Wahre und jedes Wissen in sich umfaßt, in ihrer Einheit aufzufassen. Es erscheint daher dem Platon das höchste Gut als ein der menschlichen Vernunft Unerreichbares, auf welches wir jedoch immer zu blicken haben in allem unsern Streben als auf das wahre Ziel unseres Lebens; denn ohne die Erkenntniß des Guten

---

1) Meno p. 77. b f.; Gorg. p. 466. d f. *ἄλλο τι οὖν οὕτω καὶ περὶ πάντων; ἐάν τίς τι πράττῃ ἕνεκά του, οὐ τοῦτο βούλεται, ὃ πράττει, ἀλλ' ἐκεῖνο, οὗ ἕνεκα πράττει; Ναί. — — Ἕνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες. — — τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φῂς σύ, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακά.* Cf. Prot. p. 345. d; Tim. p. 86. d; de leg. V. p. 731. c f.; IX. p. 861. b f.

2) Hipp. min. Die Spitze des Resultats spricht sich in der Formel aus p. 376. b. *ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.*

ist uns keine Erkenntniß zu etwas nütze [1]). Nicht in der Einheit können wir die Idee des Guten begreifen, also haben wir sie in der Mannigfaltigkeit und im Werden zu verfolgen, wo sie uns bald als Wesen und Wissenschaft, als Wahrheit und Vernunft [2]), bald als Schönheit, Verhältnißmäßigkeit und Wahrheit [3]), bald als das Gemeinsame aller Arten der Tugend [4]) erscheint. Alle diese Erscheinungsweisen des höchsten Guts haben Aehnlichkeit mit demselben, aber sind nicht das Gute selbst, sondern nur das Gute im Werden, woher es denn auch nicht verwundern kann, daß Platon nicht fordert, wir sollen Gott gleich, sondern nur, wir sollen ihm ähnlich werden [5]). Wie unbestimmt auch diese Forderung ist, so drückt sie doch die Ansicht des Platon über das Gute unter den Menschen am Allgemeinsten aus. Denn auf eine solche Aehnlichkeit der Erscheinung mit dem Göttlichen, auf ein solches bloßes Abbilden der göttlichen Vorbilder im Veränderlichen arbeitet seine ganze Lehre hin, indem ihm doch einmal das Werdende und die sinnliche Welt ihrem Begriffe nach die Unvollkommenheit an sich trägt. So wird es also auch vom Platon nur darauf angelegt, zu zeigen, wie in der Mannigfaltigkeit des Lebens verschiedene Güter mit einander verbunden eine Aehnlichkeit des Göttlichen darstellen können.

---

1) De rep. VI. p. 505. a.

2) Ib. VI. p. 508. d f.; VII. p. 517. c.

3) Phileb. p. 65. a.

4) De leg. XII. p. 965. c f.

5) Theaet. p. 176. a. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύ-

Zu seiner Zeit herrschten schon mehrere Vorstellungsweisen über das höchste Gut. Besonders war die Meinung, daß in der Lust das Gute zu suchen sei, durch Demokritos, die Sophisten, Aristippos und Andere, am meisten durch die Gesinnung eines großen Theils seiner Zeitgenossen verbreitet worden. Vom Streite gegen diese Meinung sind seine Gespräche erfüllt. Doch leugnet er nicht schlechthin, daß die Lust zu den Gütern des menschlichen Lebens gehöre; er will nur ihren Werth gegen andere Güter des Lebens bestimmen. Die Lust besteht nicht bloß in der Verneinung ihres Gegentheils, der Unlust, wie es die Kyniker meinen mochten, sondern sie ist eine Empfindung der Uebereinstimmung, welche in der Zusammensetzung unseres Lebens stattfindet, und welche nicht bloß als eine Aufhebung der Störung unseres Lebens betrachtet werden darf [1]). Im Allgemeinen zwar ist die Lust ein Werden oder eine Bewegung, um aber den Werth derselben zu bestimmen, muß man ihre Entstehungsarten unterscheiden. Eine Art der Lust nemlich entsteht nur im Wechsel von Lust und Unlust; Lust und Unlust folgen sich fast immer und je größer die vorhergehende Unlust war, um so größer wird dann auch die nachfolgende Lust. Dies zeigt sich bei den Lüsten, welche die größesten im Menschen sind, bei Hunger und Durst und deren Befriedigung, überhaupt bei solchen körperlichen Begehrungen, bei welchen die Empfindung des Leerseins, also eine Unlust, der Lust im Erfüllt-

---

γειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

1) Phileb. p. 31. d; 42. d f.

werden vorausgeht [1]). Hier folgt Luſt der Unluſt nothwendig, weil dieſe Art der körperlichen Luſt nur aus ſinnlichen Bedürfniſſen entſteht, jede Empfindung des Bedürfniſſes aber Unluſt iſt [2]). Eine andere Art der Luſt zeigt ſich aber nicht ſo im Wechſel mit der Unluſt, weil ſie aus nicht wahrnehmbaren und ſchmerzloſen Bedürfniſſen entſteht, deren Befriedigung jedoch wahrnehmbar und angenehm iſt. Dahin rechnet Platon die Arten der mit körperlichen Zuſtänden verbundenen Luſt, welche beim Anblick ſchöner Farben und Figuren, bei Gerüchen und Tönen empfunden werden, außerdem aber auch die geiſtige Luſt an Erkenntniſſen [3]). Dieſe Art der Luſt nennt Pla-

---

1) Ib. p. 44. e f. *τί δ'; οὐχ αὗται τῶν ἡδονῶν ὑπερβάλλουσιν, ὧν ἂν καὶ ἐπιθυμίαι μέγισαι προσγίγνονται; Τοῦτο μὲν ἀληθές. Ἀλλ' οὐχ οἱ πυρέττοντες καὶ ἐν τοιούτοις νοσήμασιν ἔχόμενοι μᾶλλον διψῶσι καὶ ῥιγοῦσι καὶ πάντ' ὁπόσα διὰ τοῦ σώματος εἰώθασι πάσχειν, μᾶλλόν τ' ἐνδείᾳ ξυγγίγνονται καὶ ἀποπληρουμένων μείζους ἡδονὰς ἴσχουσιν; — — καὶ εἴ γε ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὡς ἔν τινι πονηρίᾳ ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀλλ' οὐκ ἐν ἀρετῇ μέγισαι μὲν ἡδοναί, μέγισαι δὲ καὶ λῦπαι γίγνονται.* Phaedr. p. 258. e; Phaed. p. 60. b. *ὡς ἄτοπον ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο, ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τῷ ἅμα μὲν αὐτὼ μὴ ἐθέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω δύ' ὄντε.*

2) Gorg. p. 496. b. *ὁμολογεῖς ἅπασαν ἐνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀνιαρὸν εἶναι; Ὁμολογῶ.*

3) Phileb. p. 50. c f. *τὰς περί τε τὰ καλὰ λεγόμενα χρώματα καὶ περὶ τά σχήματα καὶ τῶν ὀσμῶν τὰς πλείσας καὶ τὰς τῶν φθόγγων καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν παραδίδω-*

ton die ungemischte oder reine, die andere dagegen die unreine, weil sie immer verbunden ist mit der Unlust. Man kann wohl nicht verkennen, daß diese Eintheilung der Lust nur aus der Betrachtung der menschlichen Handlungsweisen in Beziehung zur Lust entstanden ist. Denn diejenigen Arten der Lust, welche am meisten das Leben zu zerrütten und gefährliche Leidenschaften zu erwecken pflegen, werden am tiefsten heruntergesetzt und die unschuldigern Arten der Lust, mögen sie sinnlicher Art sein oder mit dem Besitz geistiger Güter verknüpft, werden dagegen erhoben. Es soll aber auch diese Eintheilung dem Platon nur dazu dienen, die Meinung zurückzuweisen, daß die Lust überhaupt das wahre Gut sei; und es zeigt sich allerdings hieraus, daß wer die Lust ohne Unterscheidung wählt, auch zugleich die mit den unreinen Lüsten natürlich vergesellschaftete Unlust in die Mischung seines Lebens mit aufnehmen muß. Damit verknüpft sich auch die Eintheilung in die bessere und schlechtere, in die wahre und in die falsche Lust [1]), nicht als wenn es einen Zustand in der Seele geben könnte, in welchem die Lust nicht als Lust empfunden würde, sondern nur darauf ist diese Eintheilung gegründet, daß wohl eine falsche oder auch wahre Meinung statt finden kann über die Lust, theils über ihre Größe, theils über ihre Reinheit, indem nemlich etwas für Lust gehalten wird, was eben so sehr Unlust ist, da es nur in der Verknüpfung mit der Unlust sein kann.

σιν. — — ἔτι δὴ τοίνυν τούτοις προσθῶμεν τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς. Cf. de rep. IX. p. 584. b.

1) Gorg. p. 499. b; Phileb. p. 36. c f.; de rep. IX. p. 583. b f. Schlechte und falsche Lust sind dasselbe. Phileb. p. 40. e.

Platon sieht jedoch bei dieser Eintheilung vorzüglich auf die Art, wie die unreinen Lüste nur in einem Verhältnisse als Lust erscheinen, indem sie nur in der Befriedigung eines Bedürfnisses Lust gewähren, von der andern Seite aber, wenn zu ihnen aus einer entgegengesetzten Stimmung des Leibes und der Seele übergegangen wird, eben so gut als Unlust erscheinen können [1]), so daß eigentlich keine wahre Lust in ihnen ist. Die wahre Lust dagegen besteht in den reinen Lüsten, welche nicht in dem Uebergehn aus einer Unlust entstehn, vorzüglich in den Lüsten der Seele, welche sie empfindet, indem sie sich mit dem wahrhaft Seienden anfüllt, mit Einsicht und Tugend [2]). Die wahre und dauernde Lust ist daher dem Platon auch die Lust der Vernunft an dem Besitze der Wahrheit und des Guten, die falsche Lust dagegen die, welche den bei-

---

1) De rep. IX. l. l. *οὐκ ἐναντίον φαμὲν λύπην ἡδονῇ; Καὶ μάλα. Οὐκοῦν καὶ τὸ μήτε χαίρειν, μήτε λυπεῖσθαι εἶναί τι; — Εἶναι μέντοι. Μεταξὺ τούτοιν ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ὂν ἡσυχίαν τινὰ περὶ ταῦτα τῆς ψυχῆς; Οὕτως. — — Καὶ ἐν ἄλλοις γε, οἶμαι, πολλοῖς τοιούτοις αἰσθάνει γιγνομένους τοὺς ἀνθρώπους, ἐν οἷς ὅταν λυπῶνται, τὸ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τὴν ἡσυχίαν τοῦ τοιούτου ἐγκωμιάζουσιν, ὡς ἥδιστον, οὐ τὸ χαίρειν. — — Καὶ ὅταν παύσηται ἄρα, εἶπον, χαίρων τις, ἡ τῆς ἡδονῆς ἡσυχία λυπηρὸν ἔσαι. Ἴσως, ἔφη. Ὃ μετάξυ ἄρα νῦν δὴ ἀμφοτέρων ἔφαμεν εἶναι, τὴν ἡσυχίαν, τοῦτό ποτε ἀμφότερα ἔσαι, λύπη τε καὶ ἡδονή. — — Οὐκ ἔξιν ἄρα τοῦτο, ἀλλὰ φαίνεται, ἣν δ' ἐγώ, παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρὰ τὸ ἡδὺ ἀλγεινὸν τότε ἡ ἡσυχία καὶ οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις.*

2) Ib. p. 585. e. *εἰ ἄρα τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐξι, τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεξέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθεῖ.*

den übrigen Theilen der Seele folgt, den sinnlichen Begehrungen und dem Muthe [1]). Die Lust dessen, welcher den sinnlichen Begehrungen lebt, bezieht sich auf den sinnlichen Genuß von Speise und Trank und dergleichen und auf den Besitz des Geldes, durch welches alle solche Genüsse herbeigeschafft werden; der, welcher vom Muthe geleitet wird, findet seine Lust besonders in der Ehre, der Liebhaber der Vernunft aber in der Erkenntniß. Von allen diesen jedoch wird offenbar der am besten die Lust beurtheilen und die wahreste Lust sich zueignen, welcher am besten Alles beurtheilen kann, der Vernünftige, besonders da er auch wohl die übrigen Arten der Lust geschmeckt haben muß, und deswegen aus Erfahrung zu sagen weiß, welche Lust ein jedes hervorbringt. Indem er also die Lust der Vernunft den übrigen Lüsten vorzieht, müssen wir darin den sichersten Beweis finden, daß die wahre Lust in dem Besitze der Einsicht und Tugend uns beiwohnt. Es verlangt keinen großen Scharfsinn, zu bemerken, daß Platon auf eine Weise, welche nicht ohne Verwirrung ist, diese Eintheilungen der Lust unter einander mischt; denn es ist wohl klar, daß nicht alle die Arten der Lust, welche er zu den reinen Lüsten zählt, auch der Lust der Vernunft angehören.

Doch in diesen Eintheilungen beruht auch nicht der wahre Streit des Platon gegen die Lust. Vielmehr knüpft sich solcher an die allgemeinern Grundsätze seiner Lehre an. Wer bemerkt nicht, daß, indem Platon das Gute

---

1) Ib. p. 580. d f. Cf. Phileb. p. 47. d f. Doch trifft diese Untersuchung nicht ganz mit der in der Republik überein.

als das Vollkommene setzt, ihm auch das Gute über Allem, was zur endlichen Erscheinung gehört, erhaben sein muß? So zeigt er denn, indem er Lust und Erkenntniß gegen einander abwägt, daß weder die Lust, weil sie der Erkenntniß oder des Bewußtseins über sich selbst entbehrt, noch auch die Erkenntniß, weil sie der Lust entbehrt, das Vollkommene und Gute, welchem nichts mangele, sein könne [1]). Darin ist im Wesentlichen nichts anderes ausgedrückt, als daß durch keinen der Gegensätze, welche im menschlichen Leben hervortreten, die Idee des Guten erschöpft werde. Aber indem Platon deswegen das Gut des Lebens in einer Mischung verschiedener Bestandtheile suchte, verschiedener auch in Rücksicht auf ihre größere oder geringere Würde, mußte er auch der Forschung Raum geben, ob die Lust größern Werth habe für das menschliche Leben oder die Erkenntniß. Hierbei legt er nun ein Maaß an, welches aus seiner Dialektik schon bekannt ist. Es frägt sich, wie Lust und Erkenntniß zu den Begriffen des Unbestimmten (ἄπειρον) und der Grenze (πέρας) sich verhalten. Von der unreinen Lust ist es kein Zweifel, daß

---

1) Phileb. p. 20. c. *μήτε ἐν τῷ (βίῳ) τῆς ἡδονῆς ἐνέσω φρόνησις, μήτε ἐν τῷ τῆς φρονήσεως ἡδονή. δεῖ γὰρ, εἴπερ πότερον αὐτῶν ἐξὶ τἀγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι· δεόμενον δ᾽ ἂν φανῇ πότερον, οὐκ ἔξι που τοῦτ᾽ ἔτι τὸ ὄντως ἡμῖν ἀγαθόν. — — καὶ μὴν ὡσαύτως μνήμην μὴ κεκτημένον ἀνάγκη δή που μηδ᾽ ὅτι ποτὲ ἔχαιρες μεμνῆσθαι, τῆς τ᾽ ἐν τῷ παραχρῆμα ἡδονῆς προσπιπτούσης μνήμην μηδ᾽ ἡντινοῦν ὑπομένειν· δόξαν δ᾽ αὖ μὴ κεκτημένον ἀληθῆ μὴ δοξάζειν χαίρειν χαίροντα, λογισμοῦ δὲ ξερόμενον μηδ᾽ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, ὡς χαιρήσεις, δυνατὸν εἶναι λογίζεσθαι, ζῆν δὲ οὐκ ἀνθρώπου βίον ἀλλά τινος πλεύμονος κτλ.* Cf. ib. p. 60. c f.

sie zu dem Unbestimmten gehöre, denn sie nimmt das Mehr und das Minder in sich auf [1]), die reinen Lüste dagegen, welche sich auf die Erkenntniß beziehn und auf die Schönheit der Figuren, der Farben und der Töne an sich haben immer ein gewisses Maaß und eine Grenze in sich; sie gehören zu dem, was des Maaßes theilhaftig ist [2]). Aber den Preis über diese trägt doch noch die Erkenntniß und die Vernunft davon, denn sie zeigt sich uns nicht nur als etwas, in welchem ein Maaß ist, sondern sie gewährt auch selbst das Maaß und die Ordnung in allen Dingen [3]), so daß auch die reine Lust nur durch sie ihr Maaß haben möchte. Erinnern wir uns nun, wie dem Platon der Begriff des Unbestimmten mit dem Begriffe des Werdens in Verbindung steht, so werden wir auch im Zusammenhange mit seiner ganzen Untersuchung finden, daß er zuletzt in diesen Betrachtungen über die Lust auf den Begriff des Werdens zurückgeht und, indem er feststellt, daß jede Art der Lust eben nur im Werden sei, weil sie nur mit dem Erfülltwerden unserer Seele entsteht, daraus nachweist, daß sie nicht zu dem an sich Guten gezählt werden könne; denn das Werden, indem es nur nach einem Andern strebe, sei nur wegen dieses Andern, also wegen des beharrlichen Wesens, welches aber als das, nach welchem das Werden strebe, das Gute sei. Müsse daher das Werden als

---

1) Phileb. p. 27. e.

2) Ib. p. 51. a f. *οὐκοῦν ὁτέ μετρίως ἤδη διακεκρίμεθα χωρὶς τάς τε καθαρὰς ἡδονὰς καὶ τὰς σχεδὸν ἀκαθάρτους ὀρθῶς ἂν λεχθείσας, προσθῶμεν τῷ λόγῳ ταῖς μὲν σφοδραῖς ἡδοναῖς ἀμετρίαν, ταῖς δὲ μὴ τοὐναντίον ἔμμετρίαν κτλ.*

3) Ib. p. 30. e f.

etwas Anderes als das Gute gedacht werden, so sei auch die Luſt nicht das Gute [1]). Deswegen iſt es auch dem Platon gewiß, daß die Luſt den Göttern nicht beigelegt werden könne, aber wohl die Erkenntniß [2]).

Dieſe Unterſuchungen über die Luſt, wie ſie hauptſächlich im Philebos enthalten ſind [3]), erregen ſo mancherlei Bedenklichkeiten, daß wir über ſie nicht hinwegblicken können, ohne der Anſchauung Abbruch zu thun, welche wir uns von der Platoniſchen Philoſophie verſchaffen möchten. Der Zuſammenhang der einzelnen Unterſuchungen iſt von Platon nicht genau bezeichnet worden und man kann ihm in dieſer Rückſicht wohl den Vorwurf machen, daß er der Verſtändigung über ſeine Lehre nicht genug entgegengearbeitet habe [4]). Hauptſächlich wird ein jeder an-

---

1) Ib. p. 53. c f. *φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἑκάσην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάσης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης. Σαφέστατα μὲν οὖν. Οὐκοῦν ἡδονή γε, εἴ περ γένεσίς ἐσιν, ἕνεκά τινος οὐσίας ἐξ ἀνάγκης γίγνοιτ' ἄν; Τί μήν; Τό γε μὲν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐσι· τὸ δὲ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ὦ ἄριςε, μοῖραν θετέον. Ἀναγκαιότατον. Ἆρ' οὖν ἡδονή γε, εἴ περ γένεσίς ἐσιν, εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν αὐτὴν τιθέντες ὀρθῶς θήσομεν; Ὀρθότατα μὲν οὖν.* Cf. Gorg. p. 500. a; 506. c.

2) Phileb. p. 33. b.

3) Im Gorgias nemlich iſt die Unterſuchung über die Luſt nur einſeitig durchgeführt und die Unterſcheidung zwiſchen wahrer und falſcher Luſt wird nur angedeutet. In der Republik aber wird auf die Reſultate des Philebos genauer beſtimmend zurückgeſehn.

4) Vergl. Schleiermacher's Einleitung zum Philebos, beſonders zu Ende.

stoßen bei der Art, wie er gleichsam zum Schluß seiner Untersuchungen eilend, plötzlich noch und ohne Uebergang den Begriff der Lust auf den Begriff des Werdens zurückführt. Es durfte hier erwartet werden, daß der Zusammenhang des Werdens mit dem Begriffe des Unbestimmten nachgewiesen oder angedeutet werde. Aber wenn wir diesem Zusammenhange nachgehen, stoßen wir auf einen Umstand, welcher noch bedenklicher scheinen möchte. Platon nemlich hat doch offenbar sich gedacht, daß wo das Werden ist, da auch das Unendliche, als das dem Werden zum Grunde Liegende, nothwendig sein müsse. Nun wird aber jede Lust als ein Werden betrachtet und mithin muß auch eine jede Lust an dem Unendlichen Theil haben. Hierauf scheint jedoch Platon nicht zu sehn, wenn er die reine Lust als etwas durch das Maaß Bestimmtes betrachtet. Dies kann mit dem vorher Erwähnten nur dadurch in Uebereinstimmung gebracht werden, daß man die reine Lust zu dem dritten Geschlechte des Seins rechnet, welches aus dem Unbestimmten und dem Maaße zusammengesetzt ein Werden zum Wesen bildet [1]). Allein auch dies läuft wieder nicht ohne große Unbequemlichkeiten ab. Denn wenn die Lust überhaupt zu dem Werden gerechnet wird, die Erkenntniß dagegen in allem Werden das Maaß hervorbringen soll, so scheint auch nur insofern die reine Lust Theil an dem Maaße haben zu können, inwiefern sie auch an der Erkenntniß Theil hat. Es möchte hier dem Pla-

---

1) Phileb. p. 26. d. *ἀλλὰ τριτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τοίτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσιαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.*

ton etwas Menschliches begegnet sein, daß er nemlich zwar bei der Betrachtung der unreinen Lust auf gänzliche Sonderung derselben von aller Erkenntniß oder vielmehr von allem Bewußtsein dringt, dann aber wieder bei der Betrachtung der reinen Lust diese Sonderung nicht fest hält. Es würde eine weitläuftige Abschweifung verlangen, wenn wir diese Unschicklichkeiten der Darstellung in allen Punkten nach der allgemeinen Ansicht des Platon zurechtrücken wollten; nur so viel sei daher gesagt, daß nach der Platonischen Lehre die Lust nur insofern Antheil an der Wahrheit haben kann, inwiefern sie Antheil an den Ideen hat. Darum dringt Platon darauf, daß die Freuden über das Schöne, wenn sie rein und wahr sein sollen, nur auf das an sich Schöne, nicht auf die schönen Dinge sich beziehen dürfen [1]), wiewohl er hierbei in das Gedränge geräth wegen der reinen Lust, welche bei den Gerüchen empfunden wird [2]), weil er für diese kein bestimmtes Maaß der Figur oder der Zahl anzugeben weiß. Wenn nun so der reinen Lust die Ideen der Schönheit und Wahrheit inwohnen, so kann sie natürlich nicht ohne Antheil an der Erkenntniß oder dem Bewußtsein gedacht werden. Sollen wir daher das Verhältniß zwischen der Erkenntniß und der Lust rein nach den Platonischen Grundsätzen auffassen, so würde es sich im Allgemeinen so darstellen, daß in dem Werden des menschlichen Bewußtseins die Lust nothwendig mit der Erkenntniß gemischt sein müsse, je-

---

1) Phileb. p. 51. b f.

2) L. l. τὸ δὲ περὶ τὰς ὀσμὰς ἧττον μὲν θεῖον γένος ἡδονῶν. Das ἧττον, wozu doch auch das μᾶλλον gehört, in diese reinen Lüste eingeführt zu sehn, muß nothwendig befremden.

doch so, daß bald die Lust in der Mischung beider das Leitende und Bestimmende sein werde, bald aber auch die Erkenntniß; in jenem Falle würde nun die unmäßige und unreine Lust, in dem andern Falle aber die mäßige und reine, von der Wahrheit der Ideen bestimmte Lust entstehn; nach dieser also zu streben und jene zu fliehn, müsse als die Aufgabe des vernünftigen Lebens angesehn werden.

Gehen wir von dieser Ansicht aus, so werden wir es auch richtig zu nehmen wissen, wenn Platon die Lust zwar nicht als ein Gut an sich betrachtet, aber doch als etwas, was zum Guten führt. Die Lust als zum Werden gehörig bildet ein nothwendiges Bestandtheil des menschlichen Bewußtseins; sie ist, wie alles Werden, des Guten wegen [1]), als eine der Mitursachen oder der materiellen Werkzeuge, durch welche das Gute in der Welt sein Entstehn hat. Nun könnte aber wohl jemand fragen, wie die Lust zur Hervorbringung des Guten etwas nützen könne, da sie vielmehr dem sittlichen Handeln und der Erkenntniß ganz gleichgültig zu sein scheint, ja, wie Platon meint, sogar eins der mächtigsten Hindernisse der richtigen Erkenntniß ist, indem sie die Seele an den Körper festnagelt und ihr den Gedanken einflößt, das sei etwas recht Offenbares und Wahres, was ihr die Lust einflößt, wärend es doch keineswegs so ist [2]). Doch solche Aussprüche sind wie die zu betrachten, welche von den Hindernissen des

---

1) Gorg. p. 506. c. *τὸ ἡδὺ ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ* (*πρακτέον*).

2) Phaed. p. 83. *ὅτι ψυχὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι σφόδρα ἐπί τῳ καὶ ἡγεῖσθαι, περὶ ὃ ἂν μάλιστα τοῦτο πάσχῃ, τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον, οὐχ οὕτως ἔχον.*

Erkennens durch die sinnliche Empfindung handeln, nur als die Bezeichnung der nothwendigen Unvollkommenheit in der sinnlichen Welt, welche alsdann auch in Fehlerhaftigkeit ausarten kann. Dagegen wenn auf die ganze Natur des Menschen gesehn wird, so erscheint es dem Platon als nothwendig, auch die Verbindung des Vernünftigen mit dem Sinnlichen nicht zu vernachlässigen, sondern nach der Harmonie des Körpers mit der Seele zu streben und weder den Körper ohne die Seele, noch die Seele ohne den Körper zu bewegen [1]). Dabei liegt die allgemeine Ansicht zum Grunde, daß der Körper gleichsam der Träger aller höhern Entwicklungen ist, ohne welchen das vernünftige Dasein nicht zur Erscheinung kommen könne, und indem an den Begriff des Körpers auch der Begriff des Werdens sich anschließt, wird auch die Lust als die werdende Seite des Bewußtseins für die nothwendige Begleiterin der vernünftigen Entwicklungen gehalten. Jedoch nur insofern sie ein Maaß hat und den Zwecken der Vernunft gemäß geregelt erscheint, kann sie als ein Mittel zum wahrhaft Guten angesehn werden, sobald sie dagegen das Maaß überschreitet, wird sie auch ein Hinderniß für das vernünftige Leben. Hiernach erscheint nun die gute Lust als die nothwendige, die schlechte dagegen als die nicht nothwendige [2]), und als eine Aufgabe des sittlichen Lebens

---

1) Tim. p. 87. e f. *μια δὲ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν, μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς· ἵνα ἀμυνομένω γίγνωνται ἰσορρόπω καὶ ὑγιᾶ.* De rep. IX. p. 591. c. *ὅ γε νοῦν ἔχων — — ἀεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἁρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα ξυμφωνίας ἁρμοττόμενος —.*

2) De rep. VIII. p. 558. d f.

muß es angesehn werden, die Begehrungen, welche auf die Lust gerichtet sind, zu beschränken und unter das Maaß der Vernunft zu bringen. Zu den nothwendigen Lüsten aber müssen wir theils die reinen Lüste rechnen, welche die Seele für sich selbst genießt, theils auch einige unreine Lüste, welche zur Erhaltung der Gesundheit und des Leibes dienen, welche aber auch gewissermaaßen als die Träger reiner Lust angesehn werden können, wenn sie mit der Tugend der Seele, welche ihnen ihr Maaß gewährt, verbunden sind [1]). So zeigt sich uns denn die Lust, welche auf körperliche Genüsse sich bezieht und mit Unlust stets gemischt ist, als nothwendig und zum Guten dienend, um die Verbindung des Leibes mit der Seele zu erhalten, ohne deren Gemeinschaft in uns kein Leben der Vernunft sein kann, die reine Lust aber erscheint als die nothwendige Begleiterin des Werdens in uns, indem das Erfülltwerden unserer Seele mit dem, von welchem sie früher leer war, Lust in der Seele für sich hervorbringt; dies aber ist eben das Geschick des belebten Wesens in der Welt, daß seine Erkenntniß und sein ganzes Sein nur in einer beständigen Erneuung sich erhält.

Mit dieser Lehre von der Lust steht dem Platon in genauester Verbindung das, was von der Menge der Menschen über die einzelnen Güter gemeint wird. Man versteht eben nicht die Mitursachen von den Ursachen zu unterscheiden und so hält man auch die Mittel zum Guten für das Gute selbst. Diese Mittel sind zwar Güter, aber nur insofern, als sie wirklich zum Guten mit Vernunft ge-

1) Phileb. p. 62. e f.

gebraucht werden; sollte sie dagegen jemand mit Unvernunft gebrauchen, so würden sie eben so sehr zum Schaden ausschlagen [1]). Sie halten daher die Mitte zwischen dem Guten und dem Bösen. Solche Güter sind sinnliche Lust, Gesundheit, Schönheit und Vermögen, nach welchem die sinnliche Begierde strebt, Ehre, welche die Lust des Muthes ist, ja selbst der Scharfsinn, wenn er nicht auf das Gute sich richtet [2]). Von allen diesen Gütern gilt die Vorschrift, welche von der Lust: nur durch den mäßigen Gebrauch sind sie gut; das Zuviel ist schädlich in allen diesen Dingen, doch kann es auch einen zu geringen Besitz derselben geben; also erst durch das Maaß der Vernunft erhalten sie Antheil am Guten [3]).

Indem nun also Platon anerkennt, daß wir im menschlichen Leben nicht die Einheit des höchsten Guts besitzen können, sondern nur eine Mischung des Nothwendigen mit dem Guten, woraus eine Vielheit der Güter hervorgeht, kommt es ihm darauf an, das, was in die Mischung des Lebens aufgenommen werden soll, nach seinem verhältnißmäßigen Werthe zu bestimmen. Hierüber hat er eine Tafel der Grade des Guten angegeben, welche nur eben so flüchtig angedeutet ist, daß ihre Erklärung mancherlei Schwierigkeiten erregt [4]). Zuhöchst stellt er das, was dem ge-

---

1) Meno p. 87. e; de leg. I. p. 631. b. *διπλᾶ δὲ ἀγαθά ἐϛι, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα· ἤρτηται δ' ἐκ τῶν θείων θάτερα.* Ib. II. p. 661. b; de rep. II. init.

2) De rep. VII. p. 519. a. *τῶν λεγομένων πονηρῶν μέν, σοφῶν δὲ — τὸ ψυχάριον — ὅσῳ ἂν ὀξύτερον βλέπῃ, τοσούτῳ πλειω κακὰ ἐργαζόμενον.*

3) De leg. III. p. 690. e; V. p. 728. d; de rep. VIII. p. 563. e.

4) Phileb. p. 66. a. *ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ*

mischten Leben der Menschen das Maaß gewährt für alle Verhältnisse und für alle Zeiten des Lebens und somit die Ursache alles Guten im Leben ist [1]). Darauf erhält ihm die zweite Stelle das gesammte Erzeugniß dieser vernünftigen und Maaß gebenden Kraft, das Gemessene, Schöne, Vollkommene und Genugsame in der Mischung der Erkennt-

---

μέτριον καὶ καιριον καὶ πάνθ' ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν αἰδιον ῥῆσθαι φύσιν. — — *Δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν.* — — *Τὸ τοίνυν τριτον, ὡς ἡ ἐμὴ μαντεία, νοῦν ἢ φρόνησιν τιθεὶς οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις.* — *Ἆρ' οὖν οὐ τέταρτα, ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπισήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς λεχθείσας, ταῦτ' εἶναι τὰ πρὸς τοῖς τρισὶ τέταρτα, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ γέ ἐστι μᾶλλον ἢ τῆς ἡδονῆς ξυγγενῆ;* — — *Πέμπτας τοίνυν, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπισήμαις τε καὶ αἰσθήσεσιν ἑπομένας;* — *Ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ, φησὶν Ὀρφεύς, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς, ἀτὰρ κινδυνεύει καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐν ἕκτῃ καταπεπαυμένος εἶναι κρίσει.* Von andern Auslegungen dieser berühmten Stelle s. Schleiermacher's Einleitung zum Philebos gegen das Ende; Ast's Platon's Leben und Schriften S. 296. f.; Stallbaum proleg. in Phileb. p. XCIV. f. Mit der Auslegung des Letztern stimme ich meistens überein. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß hier allein vom Besitz des Menschen die Rede ist. Die Auslegungen, welche dies verkennen, sind auch allein aus der Verlegenheit über die beiden ersten Stellen hervorgegangen.

1) Dies wird von der philosophischen Erkenntniß in der dritten Stelle unterschieden, als welche an sich nicht praktisch ist. Eine solche Unterscheidung ist dem Platon nicht fremd und an dieser Stelle ihm nothwendig, weil er hier die Gründe und Bestandtheile des Lebens genau scheidet. Vergl. Theaet. p. 173. c f.; de rep. VII. p. 516. e f.; 519. b. und was am meisten hieher gehört Phileb. p. 62. a f.

niß und der Lust [1]). Sodann folgen erst die verschiedenen Bestandtheile der Mischung. Die dritte Stelle wird der reinen oder philosophischen Wissenschaft eingeräumt, welcher sich in der vierten Stelle die nicht philosophischen Wissenschaften anschließen und die Künste, welche mehr oder weniger der richtigen Meinung zufallen, denn Platon hat gezeigt, daß wir diese für das thätige Leben nicht entbehren können [2]). In der fünften Stelle endlich finden wir die mit keiner Unlust gemischten Lüste, welche im Gefolge der Erkenntniß und der sinnlichen Empfindung sind. Von dem sechsten Grade des Guten schweigt zuletzt Platon ganz. Wir wissen, daß er ihm in der mit Unlust gemischten Lust besteht, welche für das Leben der Seele im Körper nothwendig ist. Dahin müssen wir auch die verhältnißmäßigen Güter rechnen, welche nur solche Lust herbeizuführen und den Körper zu erhalten als Mittel dienen. Dies ist der niedrigste Grad des Guten.

So erklärt sich Platon über die einzelnen Güter des menschlichen Lebens, welche in ihrem Verhältnisse zum höchsten Gut nur Aehnlichkeiten und Abbilder sind. Man wird sagen: unbestimmt genug, und darf hinzusetzen: auch nach allen Seiten unvollständig. Doch würde man ungerecht sein, wenn man ihm den Vorwurf zurückgeben wollte,

---

1) Man muß sich daran erinnern, daß Platon früher gezeigt hat, weder die *φρόνησις*, noch die *ἡδονὴ* sei ein *τέλειον* und *ἱκανὸν* für den Menschen. Phileb. p. 20. c f. und daß ihm auch in der *ἡδονὴ* ein *σύμμετρον* statt findet.

2) Phileb. p. 62. a f. *πῶς φῄς; ἢ τοῦ ψεύδους κανόνος ἅμα καὶ τοῦ κύκλου τὴν οὐ βέβαιον οὐδὲ καθαρὰν τέχνην ξυμβλητέον κοινῇ καὶ συγκρατέον; Ἀναγκαῖον γάρ, εἰ μέλλει τις ἡμῶν καὶ τὴν ὁδὸν ἑκάστοτε ἐξευρήσειν οἵκαδε.*

welchen er einigen seiner Sokratischen Mitschüler machte, daß sie die Einsicht für das Gute hielten, wenn man sie aber fragte: welche Einsicht? sie nichts zu antworten wüßten, als nur: die Einsicht in das Gute [1]). Denn soviel darf man doch dem Platon mit Recht zueignen, daß er in den Thätigkeiten der Seele zu unterscheiden gesucht habe, was ein reineres Gut gewähre und was ein weniger reines.

Diese Lehre von den Gütern steht aber mit der Tugendlehre in der nächsten Verbindung. Denn wer erkennt nicht, daß wenn Platon das Maaß und die Kraft des Maaßhaltigen als das höchste Gut des Menschen bezeichnet, darunter die Tugend verstanden wird, aus welcher alle Güter den Menschen hervorgehn sollen? Deswegen ist ihm auch die Tugend das wahre Gut der Seele [2]). Sie erscheint ihm als die Kraft, durch welche die Seele ihr eigenthümliches Werk, das Leben, gut vollbringt [3]), also überhaupt als der Grund, aus welchem ein jedes Gut der Seele hervorgeht.

Wenn nun diese Erklärung der Tugend uns auf den Begriff des Lebens, dessen Princip die Seele ist, zurückverweist, so ist es auch klar, wie die Betrachtung der Tugend dem Platon an die Physik sich anschließen muß, da

---

1) De rep. VI. p. 505. b.

2) Gorg. p. 506. c f.

3) De rep. I. p. 353. d f. *τί δ' αὖ τὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; Μάλιστά γ', ἔφη. Οὐκοῦν καὶ ἀρετήν φαμέν τινα ψυχῆς εἶναι; Φαμέν. Ἆρ' οὖν ποτὲ ψυχὴ τὰ αὑτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς; ἢ ἀδύνατον; Ἀδύνατον.* Gorg. p. 503. e. Darauf läuft es auch hinaus, wenn Platon die Tugend die Gesundheit und das Wohlsein der Seele nennt. De rep. IV. p. 444. d.

doch der Begriff des Lebens ihm ein physischer Begriff ist. Hiernach muß denn auch der vollständige Begriff der Tugend aus der Art hervorgehn, wie das Leben der sterblichen Wesen seinen Bestandtheilen nach geordnet ist, als ein Leben des unsterblichen und des sterblichen Theils der Seele oder der Vernunft, des Muthes und der Begehrungen. Wir finden daher, daß an diese Eintheilung der Kräfte des sterblichen Wesens auch die Eintheilung der Tugend sich anschließt und erst aus der Erkenntniß von der Mannigfaltigkeit der Tugend beim Platon eine recht lebendige Vorstellung von der Gesammtheit der Tugend entsteht.

In den gemeinfaßlichen oder mehr vorbereitenden Gesprächen des Platon wird die Sokratische Frage, ob die Tugend eins oder vieles sei, angeregt, aber zu keinem entscheidenden Ergebniß geführt [1]). Es hängt diese Untersuchung mit der allgemeinern zusammen, ob Vieles Eins oder Eins Vieles sein könne. Wie in dieser Rücksicht Platon sich dafür entscheiden mußte, daß die Tugend sowohl als Eins betrachtet werden könne [2]), als auch in anderer Rücksicht als Vieles [3]), muß aus seinen dialektischen Lehren klar sein. Es hat aber die Frage nach der Einheit der Tugend noch eine andere Bedeutung für seine sittliche Ansicht, nemlich die, daß, indem er alles Gute als ein richtiges Maaß und als Verhältnißmäßigkeit betrachtete, auch keine der einzelnen Tugenden für sich und

---

1) Prot. p. 329. c f.; Lach. p. 198. d f.
2) Besonders de leg. XII. p. 963. c.
3) Besonders Polit. p. 306. a f.

getrennt von den übrigen als tugendhaft angesehn werden durfte. Daher geschieht es auch, daß er oft, vorzüglich in den vorbereitenden Gesprächen, eine der Tugenden schildert als die Gesammtheit aller Tugend in sich umfassend. So wird nicht selten die Gerechtigkeit für die Tugend überhaupt gesetzt [1]), weil keine tugendhafte That sein kann, welche nicht auch eine gerechte That ist, so auch die Weisheit [2]), die Mäßigkeit [3]) und die Tapferkeit [4]).

Daß nun solche Mischungen der Ausdrücke und der Begriffe nur aus der Bequemlichkeit der Rede hervorgehn und aus dem unwissenschaftlichen Gebrauch der Wörter stammen, kann niemanden verborgen sein; es kann sich aber auch niemand wundern, daß Platon diesem unbestimmten Flusse der Sprache sich überläßt, wenn es ihm genug ist, an einem Beispiele der Tugend seine Lehre anschaulich zu machen, ohne genöthigt zu sein, aus dem Begriffe heraus sie zu beweisen. In solchen Fällen kommen denn auch wohl Eintheilungen der Tugend vor, wie die fünftheilige im Protagoras, wo zu den gewöhnlichen vier Tugenden noch die Frömmigkeit gesetzt wird [5]), oder wie im

---

1) Gorg. p. 504. c; de leg. I. p. 630. c; IX. p. 863. e.

2) Phaed. p. 68. c f.; Euthyd. p. 281.

3) Gorg. p. 504. c; Charm. p. 165. b f.; 174 b.

4) Lach. p. 198. d f.; Prot. p. 349. d f.

5) Prot. p. 329. c. Die ὁσιότης wird noch sonst öfters von Platon als Tugend erwähnt. Gorg. p. 507. b. wird sogar ihr Begriff angegeben, aber auch nicht mit wissenschaftlicher Bestimmtheit. Die σωφροσύνη wird nemlich hier für die Tugend überhaupt und im Gegensatz gegen ἀφροσύνη, wie auch sonst z. B. Prot. p. 332. a. in einer ganz andern als der wissenschaftlichen Bedeutung genommen.

Staate, wo zwei sonst dem Platon fast unbekannte Tugenden, der Edelsinn und die Großmuth, neben die Mäßigkeit und Tapferkeit treten [1]). Solchen Unbestimmtheiten nicht im Gedanken, sondern in der Darstellung ist keine philosophische Lehre mehr ausgesetzt, als die, deren Bezeichnungsweisen am meisten im Munde Aller sind. Erst da aber erhält die Tugendlehre des Platon wissenschaftlichen Charakter, wo er zur Bestimmung der Tugenden auf die Elemente des menschlichen Lebens zurückgeht, also auf die Vernunft, den Muth und das sinnliche Begehren.

Hierauf bezieht sich die vierfache Eintheilung der Tugenden, welche Platon in den wissenschaftlichen Ausführungen seiner Sittenlehre verfolgt [2]). Ein jeder Theil der Seele hat seine eigene Tugend, woraus also zuerst drei Tugenden entstehn, dann aber gehört noch zur Vollständigkeit der Tugend in der menschlichen Seele die Verhältnißmäßigkeit und Uebereinstimmung jener drei Tugenden unter einander, vermöge welcher eine jede von ihnen ihre bestimmte Verrichtung in der Entwickelung des Lebens hat,

---

1) De rep. III. p. 402. b.

2) Schleiermacher in der Einleitung zum Staat S. 26. scheint andeuten zu wollen, daß es mit dieser Eintheilung dem Platon nicht rechter wissenschaftlicher Ernst gewesen sei, indem sie nur „aus Ehrfurcht für das Bestehende" von ihm aufgenommen worden. Wir finden sie aber zu sehr mit den physischen und dialektischen Lehren des Platon verzweigt, als daß wir nicht befürchten sollten, gar Vieles aufopfern zu müssen, wenn wir sie ihm nicht im Ernst zueignen dürften. Das, was Schleiermacher gegen den Ernst dieser Lehre angeführt hat, scheint mir nur aus der Vergleichung des Staats mit der menschlichen Einheit hervorgegangen zu sein, einer Vergleichung, welche natürlich manches Gezwungene herbeiführen mußte.

in die Verrichtungen der übrigen aber auf keine Weise störend eingreift; diese Verhältnißmäßigkeit der drei Tugenden unter einander bildet die vierte Tugend. Die Tugend der Vernunft nennt Platon vernünftige Einsicht (*φρόνησις*) oder Weisheit, die Tugend des Muthes ist die Tapferkeit, die Tugend der sinnlichen Begehrungen können wir Mäßigkeit (*σωφροσύνη* im Gegensatz gegen die *ἀκολασία*) nennen, der vierten Tugend endlich, welche nicht der sittlichen Ausbildung der einzelnen Theile, sondern ihrer schicklichen Anordnung unter einander vorsteht, kommt der Name der Gerechtigkeit zu [1]).

Daß der Mensch gut handeln könne, dazu muß er nothwendig einen Zweck seines Lebens haben und kennen. Dieser Zweck ist das wahrhaft Gute und die Kenntniß des Guten an sich darf daher dem sittlichen Menschen nicht fehlen. In ihr besteht die Tugend der Weisheit [2]). Diese ist also dem Menschen nöthig, welcher in irgend einer Art sittlich leben will, um so mehr als das Leben des Menschen in allen seinen Thätigkeiten nach einem bestimmten Maaße zu streben hat, ein solches Maaß aber nur durch Wissenschaft, durch die vollkommene Meßkunst, gefunden werden kann [3]). So zeigt sich die Tugend auf das In-

---

1) De rep. IV. p. 441. c f.

2) Charm. p. 174. d; de rep. VII. p. 519. *μήτε τοὺς ἀπαιδεύτους καὶ ἀληθείας ἀπείρους ἱκανῶς ἄν ποτε πόλιν ἐπιτροπεῦσαι, μήτε τοὺς ἐν παιδείᾳ ἐωμένους διατρίβειν διὰ τέλους· τοὺς μὲν ὅτι σκόπον ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἕνα, οὗ σοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν, ἃ ἄν πράττωσιν, ἰδίᾳ τε καὶ δημόσιᾳ· τοὺς δέ, ὅτι ἑκόντες εἶναι οὐ πράξουσιν.*

3) Gorg. p. 500. a; Prot. p. 356. d; Polit. p. 284. e.

nigste mit der Wissenschaft verbunden; die Wissenschaft ist die größeste Kraft im Leben [1]); die wahre Wissenschaft ist auch nur die Wissenschaft vom Guten. Daher legt auch Platon Sokratischen Lehren folgend auf die Belehrung über das Gute das größeste Gewicht für das sittliche Leben. Die Tugend, sofern sie auf Wissenschaft beruht, ist ihm lehrbar in dem Sinne, in welchem auch die Wissenschaft lehrbar ist, d. h. sie wohnt der Seele dem Vermögen nach ursprünglich und naturgemäß bei und es gehört zur wirklichen Erlangung der Tugend nur die Richtung des Geistes, durch welche wir das Gute vermittelst des Nachdenkens und der Erinnerung schauen [2]). Dabei läßt Platon zwar nicht unbemerkt, daß wenn auch eine Erkenntniß vom Guten vorhanden, diese doch besiegt werden kann durch eine lasterhafte Neigung oder ein Streben nach sinnlicher Lust, aber nicht durch diese an sich, sondern nur dadurch, daß zuvor die früher vorhandene Erkenntniß übergegangen ist in eine Unwissenheit der Seele über das Gute [3]), verdrängt nemlich durch irgend einen verblen-

---

1) Prot. p. 352. b f.

2) Die Untersuchungen über die Lehrbarkeit der Tugend im Menon und im Protagoras sind bekannt. Dazu kommt noch Euthyd. p. 281. e f. Den Schlüssel bietet de rep. VII. p. 518. b f., besonders: *αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονεῖσθαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται.*

3) Prot. p. 357. e. *ὥστε τοῦτ' ἔστι τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία*

denden Einfluß, welchem die Seele nicht widerstehen konnte. Denn niemand wählt freiwillig und mit Bewußtsein das Böse.

Daß aber eine solche Ueberwältigung der vernünftigen Einsicht durch äußere Einflüsse möglich ist, weist uns auch wieder darauf zurück, daß die vernünftige Einsicht im Menschen nicht vollkommen, meistens nicht Einsicht, sondern nur richtige Meinung ist. Denn wäre sie Einsicht, so würde sie nicht flüchtig und wandelbar sein. Daher geschieht es denn auch, daß wir meistentheils nur Abbilder der Tugend, nicht aber die wahre Tugend in uns tragen [1]). Diese unvollkommene Tugend aus richtiger Meinung unterscheidet sich von der wahren Tugend darin, daß sie theils nur unzuverlässig in der Seele weilt, theils auch nicht sich mitzutheilen geschickt, ja selbst sich ihrer nicht recht bewußt ist, wie sie entstanden und auf welchem Grunde sie beruht, sondern nur durch göttliches Geschick dem Menschen beiwohnt [2]). Daraus ergiebt sich denn nun freilich, daß nur die Tugend des Philosophen die wahre Tugend ist, die Tugend anderer Menschen dagegen sich zu jener nur wie der Schatten zur Wahrheit verhält [3]), eine Lehre, in welcher wir die Weise des Pla-

---

ἡ μεγίστη. Wer die Wissenschaft des Gerechten hat, ist gerecht. Gorg. p. 460. a.

1) Conv. p. 212. a. Vergl. Schleiermacher z. a. O. Nach Meno p. 100. a. verhält sich die Tugend aus richtiger Meinung zur Weisheit, wie ein Schatten zum Wahren. Davon ist zu unterscheiden die σκιαγραφία der Tugend, welche einigemal von Platon erwähnt wird, z. B. Phaed. p. 69. d, und welche die scheinbare Tugend aus nicht sittlichem Beweggrund bezeichnet.

2) Meno pag. 97. a f.

3) Phaed. p. 68. c f.

ton, das Bild des Philosophen als Muster der Menschen auszumalen, nicht verkennen dürfen.

Wenn nun aber die Erkenntniß zur That oder zur äußern Handlung werden soll, so muß die Kraft der sterblichen Seele in Bewegung gesetzt werden. Das Handeln des Menschen verlangt die Mitursachen. Darauf bezieht sich die Tugend des Muthes, welcher der Vernunft zum Helfer bestimmt ist, die Tapferkeit. Nicht in der Verachtung des Todes, nicht in der Ausdauer in Gefahren besteht das, was Platon im sittlichen Sinne Tapferkeit nennt, auch nicht in der richtigen Schätzung des Furchtbaren und dessen, was Furcht zu erregen nicht werth ist [1]), sondern nur darin, daß wir die richtige Meinung über das Furchtbare und Nicht-Furchtbare, d. h. über das Gute nnd Böse zu bewahren wissen [2]). Wenn hiernach die Tapferkeit zur Bewahrung der richtigen Meinung über das Gute dienen muß, so folgt, daß die Weisheit in der Seele des Menschen niemals recht fest, niemals eine vollkommene Weisheit ist; denn sonst würde sie nicht in Gefahr sein, uns verloren zu gehn, sondern von selbst würde sie uns dauern und alle Tugend würde auf Weisheit hinauslaufen. Der Grund aber, weswegen die richtige Erkenntniß

---

1) So wird die Tapferkeit wohl Prot. p. 360. b. erklärt; aber im Lach. p. 198. d f. wird gezeigt, daß nach dieser Erklärung die Tapferkeit alle Tugend umfassen würde.

2) De rep. IV. p. 429. b f. *σωτηρίαν ἔγωγ', εἶπον, λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρίαν. Ποίαν δὴ σωτηρίαν; Τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγονυίας περὶ τῶν δεινῶν, ἃ τέ ἐξι καὶ οἷα. διὰ παντὸς δὲ ἔλεγον αὐτὴν σωτηρίαν τῷ ἔν τε λύπαις ὄντα διασώζεσθαι αὐτὴν καὶ ἐν ἡδοναῖς καὶ ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις καὶ μὴ ἐκβάλλειν.*

des Guten nicht fest in uns ist, liegt in der sinnlichen Mischung unserer Natur, in den sinnlichen Begehrungen, welche ein anderes Gut als das wahre uns vorspiegeln möchten, und indem sie nach Lust streben, wohl zu bewirken vermögen, uns in der Jagd nach dem Guten über unser wahres Gut zu verwirren und durch Drohungen zu schrecken. Daher ist die Tapferkeit zum sittlichen Leben nothwendig und ihr Werk besteht darin, gegen Verwirrung, mit welcher die sinnlichen Begehrungen die Seele bedrohn, die vernünftige Einsicht zu vertheidigen.

Die dritte Tugend, die Mäßigkeit, bezieht sich auf das sinnliche Begehren, welches von Platon als der schlechtere Theil der Seele betrachtet wird, weil er nur auf das Werden gerichtet ist. Als der schlechtere Theil ist er dazu bestimmt, von dem bessern beherrscht zu werden, und seine Tugend wird daher sein, der Vernunft sich unterwürfig zu erweisen, damit kein Zwist, sondern Uebereinstimung und Ordnung in der Seele sei [1]). So kommt die

---

1) De rep. III. p. 389. d; IV. p. 430. d f. Die im Charmides versuchten Definitionen der *σωφροσύνη* haben einen andern Zweck, als den Begriff derselben zu finden. Ebenso ist es mit den Definitionen im Prot. p. 332. a. und Phaedr. p. 237. e. Am bestimmtesten ist die Erklärung im Phaed. p. 68. c. *ἡ σωφροσύνη — τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι, ἀλλ' ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως.* Uebrigens schwankt der Ausdruck *σωφροσύνη* beim Platon sehr, besonders in den früheren Gesprächen; wie denn auch die oben angeführten Stellen im Staate den Begriff derselben fast in den Begriff der Gerechtigkeit hineinziehen, wärend die Erklärung im Phädon ihr eine zu nahe Verwandtschaft mit der Tapferkeit giebt. Den eigentlich wissenschaftlichen Begriff der *σωφροσύνη* kann man daher nur aus der Gesammtlehre des Platon ziehen.

Mäßigkeit dem Tugendhaften zu, indem er die nothwendigen Begehrungen auf ihr bestimmtes Maaß zurückführt und ihnen weder zu viel, noch zu wenig gewährt.

Wie diese beiden Tugenden, die Tapferkeit und die Mäßigkeit, nicht ohne die richtige Erkenntniß des Guten bestehn können, jede andere Tapferkeit und Mäßigkeit dagegen, welche nicht auf das Gute blickt, nur Scheintugend, wirklich aber Feigheit und Unmäßigkeit ist, dies hat uns Platon auf eine Weise entwickelt, welche von der Reinheit seiner Sittenlehre ein schönes Zeugniß ablegt. Mäßig nemlich werden auch die gewöhnlich genannt, welche mit ihren Lüsten wohl hauszuhalten wissen, nicht übermäßig genießend, damit sie nicht in Krankheit und Unlust verfallen oder andere Lust entbehren müssen, sondern so lange als möglich mäßiger Lust sich erfreuen, und tapfer nennt man auch die, welche vor dem Tode sich nicht fürchten, wenn sie in Gefahr kommen, anderer Güter verlustig zu gehn. Jene also sind mäßig aus unmäßigem Streben nach Lust und diese tapfer aus Furcht vor dem Verluste der Ehre oder anderer Güter. Eine seltsame Mäßigkeit aus Unmäßigkeit und Tapferkeit aus Feigheit! Dies also möchte wohl nicht der rechte Wechsel für die Tugend sein, Lust gegen Lust und Unlust gegen Unlust, oder Furcht gegen Furcht umzuwechseln, oder Größeres gegen Kleineres, wie Münzen, sondern nur das ist die rechte Münze, gegen welche man alles auswechseln muß, die vernünftige Einsicht vom Guten [1]).

---

1) Phaed. p. 68. c f. *μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ᾖ ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγή, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, καὶ μείζω πρὸς ἔλαττω, ὥσπερ*

So wie die Tugenden der Mäßigkeit und der Tapferkeit als solche, welche auf die körperliche Beimischung des Menschen sich beziehn, der Weisheit als der Tugend der reinen Vernunft entgegengesetzt sind, so werden sie auch von Platon gewöhnlich zusammen betrachtet. In einer Rücksicht zwar sind sie einander entgegengesetzt, indem die Tapferkeit in Roheit und Unbändigkeit, die Mäßigkeit aber in Trägheit und Stumpfheit auszuarten geneigt ist [1]); aber darin erscheinen sie sich einander gleich, daß die einzelnen Menschen ihrer eigenthümlichen Natur nach schon eine gewisse Anlage zu der einen oder der andern dieser Tugenden empfangen haben. Tapferkeit und Mäßigkeit also sind nur vernunftgemäße Ausbildungen einer gewissen Naturanlage, wärend die Weisheit nicht von einer solchen eigenthümlichen Gabe abhängig ist, sondern die Fähigkeit zu ihr allen Menschen auf gleiche Weise beiwohnt [2]). Daher werden auch jene Tugenden als solche betrachtet, welche durch Uebung und Gewöhnung in den Menschen sich ausbilden, in welcher Rücksicht sogar Platon eine Tugend aus Gewöhnung von der philosophischen Tugend unterscheidet [3]). Dies hängt mit der Ansicht des Platon zusam-

---

νομίσματα, ἀλλ' ᾗ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀνθ' οὗ δεῖ ἅπαντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις.

1) Polit. p. 309. b f.; de rep. III. p. 410. d.

2) Polit. l. l. De leg. XII. p. 963. e. *ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχή.* De rep. VII. p. 518. d. *αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι κτλ.*

3) De rep. X. p. 619. c. *ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα.*

men, daß alles, was von der körperlichen Natur abhängt, nur durch Zucht und beständige Zügelung an die Ordnung der Vernunft gewöhnt werde, während das rein Vernünftige von selbst geordnet und aller Tugend und Schönheit theilhaft ist, sobald es nur seiner eigenen Richtung frei folgen darf.

Die vierte Tugend endlich, die Tugend der Gerechtigkeit, wird von Platon zur Bezeichnung eines viel höhern Begriffs gebraucht, als man gewöhnlich in diesem Namen zu sehen pflegt. Sie bezeichnet ihm nicht die Tugend, jedem das ihm Schuldige zu gewähren, den Freunden das Gute, den Feinden das Böse; denn sie kann als eine wahre Kunst und Tugend den Feinden nicht das Gegentheil von sich selbst, die Ungerechtigkeit, erzeugen [1]). Sie ist noch weniger etwas bloß durch das Gesetz, d. h. durch menschliche Satzung Bestimmtes [2]), sowie überhaupt das Gute nicht nach der Meinung oder Bestimmung der Menschen zu schätzen, sondern eine ewige und göttliche Idee ist. Auch wird der Begriff der Gerechtigkeit von Platon nicht auf irgend eine Art der äußerlichen Handlungsweise bezogen, sondern sie bezeichnet ihm in dem einzelnen Menschen eine ihm innerliche Verhältnißmäßigkeit seiner Ausbildung, vermöge welcher eine jede Kraft der Seele das Ihrige thut, jede Art von Vielthuerei vermeidend, und so eine völlige Ordnung der Seele hergestellt wird [3]).

---

1) De rep. I. p. 331. e f.

2) Ib. p. 338. e f.

3) Gorg. p. 507. b. findet sich eine äußerliche Beziehung der Gerechtigkeit und eine äußerliche Eintheilung der Tugend angege-

Man sieht, daß dieser Begriff dazu bestimmt ist, das Band und die Einheit, welche die drei andern Tugenden zusammenhält, nachzuweisen. Die Gerechtigkeit kann daher nicht ohne die drei übrigen Tugenden gedacht werden; denn diese bilden ihren Inhalt, die übrigen Tugenden aber können auch nicht ohne die Gerechtigkeit werden oder bestehn, denn sie würden sonst nicht die Uebereinstimmung besitzen, durch welche doch allein das sterbliche Wesen erhalten wird, sie würden ohne die Form sein, welche die Theile zum Ganzen verbindet [1]). Deswegen wird auch von Platon besonders darauf aufmerksam gemacht, daß nur der gerechte Mensch in wahrer Liebe und Uebereinstimmung sowohl mit sich, als mit andern Menschen leben könne, wärend die Ungerechtigkeit dagegen nothwendig Ursache werden müsse, daß die Kräfte und Bestrebungen der einzel-

---

ben: *καὶ μὲν περὶ μὴν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων, δίκαιʼ ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια.* Wissenschaftlicher dagegen wird das Wesen der Gerechtigkeit besonders de rep. IV. p. 443. c. bezeichnet: *τὸ δέ γε ἀληθὲς τοιοῦτον μέν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη, ἀλλʼ οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς ὡς ἀληθῶς, περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ, μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα κτλ.*

1) De rep. IV. p. 433. b. *δοκεῖ μοι τὸ ὑπόλοιπον ἐν τῇ πόλει ὧν ἐσκέμμεθα, σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως, τοῦτο εἶναι, ᾧ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχεν ὥστε ἐγγενέσθαι καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν, ἕωσπερ ἂν ἐνῇ. καὶ τοὶ ἔφαμεν δικαιοσύνην ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὕροιμεν.*

zelnen Menschen sich unter einander und mit den Bestrebungen anderer Menschen bekämpfen. Schwäche also ist die Folge der Ungerechtigkeit, Stärke die der Gerechtigkeit und nur der Gerechte ist einig in sich, der Ungerechte dagegen ist nicht sowohl Einer, als vielmehr eine in Parteiung zerfallene Mehrheit [1]).

Sollten wir nun auch diese ganze Eintheilung der Tugend zu genau mit der Platonischen Eintheilung der Seelenkräfte verbunden finden, um nicht, wenn wir dieser nicht folgen können, auch von jener zurückgeschreckt zu werden, so werden wir doch gestehen müssen, daß in ihr eine treffliche Darstellung des Zusammenhanges unter allen Theilen der sittlichen Bildung enthalten sei. Der Begriff der Gerechtigkeit faßt alle die Fäden dieser Darstellung zusammen und führt uns über den Kreis des Einzelnen in sittlicher Beziehung hinaus, zuerst indem er das Ganze in dem sittlichen Leben einzelner Menschen uns erblicken läßt, dann aber auch indem er die Anwendung desselben Grundsatzes auch auf eine jede Gemeinschaft der Menschen fordert. So wie nemlich unter den einzelnen Theilen des Menschen eine gerechte Vertheilung ihrer Thätigkeiten zum sittlichen Leben verlangt wird, so wird auch, wenn ein sittliches Zusammenleben der Menschen unter einander statt finden soll, Gerechtigkeit unter ihnen herrschen müssen. In der philosophischen Ansicht des Platon lag überhaupt das Bestreben, Alles im Zusammenhange mit dem Ganzen zu betrachten, und so kann es uns, selbst wenn wir von dem griechischen Geiste überhaupt absehn, nur als natürlich

---

1) Gorg. p. 507. e; de rep. I. p. 351. a f.

erscheinen, daß er das Sittliche nicht allein in dem Leben des Einzelnen, sondern auch in dem Leben der menschlichen Gesellschaft verfolgte. Eher dürfte jemand sich wundern, daß Platon die Gemeinschaft der Menschen nur in dem kleinen Kreise eines hellenischen Staats betrachtet, welcher doch immer nur ein beschränktes Zusammenleben gestattet. Allein hierin dürfen wir eine Beschränkung der Ansicht erblicken, welche der griechischen Gesinnung und der Stufe der Bildung, auf welcher das griechische Volk stand, durchaus gemäß ist. So wie dieses sich den Barbaren entgegensetzte, so konnte es die Trennung unter den Völkern nur als eine nothwendige Naturbeschränkung ansehn, über welche der Mensch keine Herrschaft habe, sondern nur Gott, welcher das Ganze zur Einheit zusammenfaßt [1]), und das, was dem Menschen in Beziehung auf die Gesellschaft zu thun allein vergönnt ist, beschränkt sich auf einen bestimmt begrenzten Staat. Dabei muß man es dem Platon schon hoch genug anrechnen, daß er wenigstens das ganze griechische Volk als eine Staatseinheit angesehn wissen will, und das, was Krieg unter den griechischen Staaten genannt wird, nur als Aufruhr und Parteiung betrachtet [2]).

---

1) Polit. p. 269. c f. In dieser Rücksicht erscheinen die Menschen der Herde ähnlicher als dem Hirten und die Regierung kommt nur Gott zu.

2) De rep. V. p. 469. b f. *φημὶ γὰρ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον εἶναι καὶ ξυγγενές, τῷ δὲ βαρβαρικῷ ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον. Καλῶς γε, ἔφη. Ἕλληνας μὲν ἄρα βαρβάροις καὶ βαρβάρους Ἕλλησι πολεμεῖν μαχομένους τε φήσομεν καὶ πολεμίους φύσει εἶναι καὶ πόλεμον τὴν ἔχθραν ταύτην κλητέον. Ἕλληνας δὲ Ἕλλησιν, ὅταν τι τοιοῦτο δρῶσι, φύ-*

Wie genau dem Platon das Staatsleben mit dem sittlichen Leben des einzelnen Menschen zusammenhängt, das drückt sich, wie in seiner ganzen Sittenlehre, so besonders in seinem Ausspruche aus, daß der, welcher durch Philosophie sich rein erhalten habe von Ungerechtigkeit und unheiligen Thaten, doch nicht zu dem Größesten gelangt sei, wenn ihm nicht auch in einem tauglichen Staate zu leben vergönnt wurde [1]). Denn in einem solchen würde er selbst zu noch besserer Ausbildung gelangt und auch seinen Mitbürgern in Staatsgeschäften nützlich geworden sein. Man sieht also, daß Platon theils die Gemeinschaft der Menschen im Staat als etwas dem Einzelnen Förderliches betrachtet, theils es auch für ein würdiges Werk ansieht, wenn jemand den Staatsgeschäften vorsteht. Zwar finden wir andere Aussprüche in seinen Schriften, welche den Philosophen als einen Menschen beschreiben, der an sich gar keine Lust zu Staatsgeschäften habe und fast wider seinen Willen dazu gebracht werden müsse, nur zum Nutzen der Andern [2]); wenn wir aber diese mit dem so eben angeführten vergleichen, so werden wir wohl nicht verkennen, auf welcher Seite die wahre Meinung des Platon liegt. Wir haben in den Schilderungen des Philosophen, welche von ihm jede Lust zur Staatsverwaltung nehmen, nichts zu erblicken, als nur das Bestreben, das Ideal des Philosophen festzuhalten und es ganz von den Bedürfnissen und Bestimmungen zu trennen, unter welchen

---

σει μὲν φίλους εἶναι, νοσεῖν δ' ἐν τῷ τοιούτῳ τὴν Ἑλλαδα καὶ στασιάζειν καὶ στάσιν τὴν τοιαύτην ἔχθραν κλητέον.

1) De rep. VI. p. 496. e.

2) Theaet. p. 172. c f.; de rep. I. p. 346. e; VII. p. 519. c f.

es immer im Menschen vorkommen wird. Wenn Platon auf dieses Ideal sah, so mochte er wohl sagen, daß der Philosoph für sich in der Betrachtung des Höchsten und Vortrefflichsten lebend, kein Verlangen habe, in die Verwaltung der Staaten sich zu mischen, besonders so lange sie so sehr im Argen lägen, wie Platon sie vorfand, wenn er aber den Philosophen als Menschen sich dachte, so konnte er sich nicht verleugnen, daß er als Mensch mit Menschen lebend auch nur bei günstigen Verhältnissen durch thätiges Eingreifen in die Staatsverwaltung, dadurch zwar nicht etwas Schönes, aber doch etwas Nothwendiges verrichtend [1]), zu dem Vollkommensten, was der menschlichen Natur beschieden sein möchte, gelangen könne.

Zu der Einrichtung und Verwaltung des Staats hat Platon in den beiden größesten seiner Werke, in dem Staate und in den Gesetzen, eine ausführliche Anleitung gegeben. Ueber das Verhältniß dieser beiden Schriften zu einander hat man gewöhnlich eine nicht ganz passende Vorstellung, wenn man meint, Platon habe in dem Staate ein reines Ideal der Staatsverfassung entworfen, in den Gesetzen dagegen das in der Wirklichkeit Ausführbare verzeichnen wollen. Nur so viel ist wahr, daß indem Platon den Zweck hatte, in den Gesetzen zu zeigen, wie ein Staat unter bestimmten innern und äußern Verhältnissen vernunftgemäß gebildet werden könne, seine Vorschriften mehr auf das Einzelne eingehn und mehr die Wirklichkeit, von welcher das Einzelne abhängig ist, berücksichtigen mußten, als dies in dem Staate geschehen konnte, wo es ihm

---

1) De rep. VII. p. 540. b.

allein darauf ankam, das Allgemeine der Staatsverfassung zu schildern. Sonst werden in den Gesetzen ebenso ideale Anforderungen gemacht, als im Staate. Zur richtigen Würdigung dieser Darstellungen darf man auch nicht der gewöhnlichen Vorstellungsweise, als wenn Platon im Staate nur etwas durchaus Unausführbares habe schildern wollen, zu viel nachgeben. Unausführbar erscheint ihm allerdings sein Staat für die gegenwärtigen Verhältnisse unter den Menschen, in welchen er ein tiefes und eingewurzeltes Verderben alles Sittlichen sieht; aber für schlechthin unausführbar dürfte er seinen Staat nicht gehalten haben und er entwirft ihn daher auch gar nicht ohne vielfache Rücksicht auf die Schwächen der menschlichen Gesellschaft, aus welcher Rücksicht allein die großen Härten in seiner Anordnung des Staats erklärt werden können. Er erklärt zwar bekanntlich selbst, daß der Staat, welchen er beschrieben habe, auf Erden nicht zu finden sein möchte, aber indem er ihn als das Urbild des Staates im Himmel bezeichnet, nach welchem der Philosoph sich selbst zu bilden habe, fordert er doch auch, daß man nach der Verwirklichung desselben annäherungsweise streben solle [1]), ja er untersucht die Bedingungen, unter welchen wohl ein

---

1) De rep. IX. p. 592. a. *ἐν ᾗ νῦν δὴ διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένῃ, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι. Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. διαφέρει δὲ οὐδέν, εἴτέ που ἔξιν, εἴτε ἔσαι· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.* Ib. V. p. 472. b f.; VI. p. 501. e f. *νῦν δή, ὡς ἔοικε, ξυμβαίνει ἡμῖν περὶ τῆς νομοθεσίας ἄριστα μὲν εἶναι, ἃ λέγομεν, εἰ γένοιτο, χαλεπὰ δὲ γενέσθαι, οὐ μέντοι ἀδύνατά γε.* De leg. V. p. 739. a f.; 746. b. f.

solcher Staat werden könnte [1]) Auch verbirgt er sich gar nicht, daß die Einrichtung eines Staats und einer Gesetzgebung schon die Unvollkommenheiten, welche von der gesellschaftlichen Verbindung unter den Menschen nicht getrennt werden können, voraussetze; denn die besten Gesetze und besonders geschriebene Gesetze, würden doch immer nur Nachbildungen und unvollkommene Ersatzmittel der wahren Gesetze sein, welche in der menschlichen Seele als vollkommene Einsicht in das Gute vorhanden sein sollten [2]). Wie diese Ansicht von der nothwendigen Unvollkommenheit eines jeden Staates seinen Forderungen zum Grunde liegt, das erkennt man besonders, wenn er erklärt, daß in dem vollkommenen Staate, welcher aber freilich nicht mehr eigentlich Staat, sondern Aufhebung aller Gesellschaft in der Herstellung allgemeiner Einheit sein würde, Alles Allen gemein sein müsse, selbst Augen und Ohren und Hände [3]), so daß in einem solchen Staate das Leben wirklich nicht

---

1) De rep. VI. p. 502. a f.; de leg. IV. p. 709 e.

2) Phacdr. p. 277. d; Polit. p. 300. c; de leg. IX. p. 874. e f. *προρῤῥητέον δή τι περὶ πάντων τῶν τοιούτων τοιόνδε, ὡς ἄρα νόμους ἀνθρώποις ἀναγκαῖον τίθεσθαι καὶ ζῆν κατὰ νόμους. — — ἡ δὲ αἰτία τούτων ἥδε, ὅτι φύσις ἀνθρώπων οὐδενὸς ἱκανὴ φύεται, ὥσε γνῶναί τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γνοῦσα τὸ βέλτιστον ἀεὶ δύνασθαί τε καὶ ἐθέλειν πράττειν. — — ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶ νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον, ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάν περ ἀληθινὸς ἐλευθερός τε ὄντως ᾖ κατὰ φύσιν. νῦν δέ — οὐ γὰρ ἔστιν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχύ. διὸ δὴ τὸ δεύτερον αἱρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον, ἃ δὴ τὸ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὁρᾷ καὶ βλέπει, τὸ δ' ἐπὶ πᾶν ἀδυνατεῖ.*

3) De leg. V. p. 739. c.

anders, als wie das Leben eines Menschen sein würde [1]). Also schon in der Trennung der Menschen von einander zur Vielheit der Personen sieht er eine nothwendige Mangelhaftigkeit des Staats, und nicht nur diese berücksichtigt er in seiner Beschreibung desselben, sondern auch alle die Mangelhaftigkeiten, welche aus den Verschiedenheiten der Menschen ihrem Geschlecht, ihrem Charakter und ihrem Temperamente nach hervorgehn müssen, hält aber dann allerdings diese gegebenen Grundlagen mit der Idee des Guten zusammen und sucht zu bestimmen, wie diese unter solchen Bedingungen im Staate ausgeführt oder abgebildet werden könne.

Es sind hauptsächlich zwei allgemeine Fehler, mit welchen man in der Schilderung des Platonischen Staats nicht leicht sich versöhnen kann. Wir dürfen sie hier schon erwähnen, weil sie in seiner Grundansicht vom Staate liegen. Der eine ist nicht ihm allein, sondern der ganzen Ansicht des Alterthums vom Staate zuzuschreiben. Man kannte im thätigen Leben kein anderes Gebiet allgemein menschlicher Bestrebungen, welches nicht in den Staat aufgehen sollte. Dies war natürlich, da den Griechen das kirchliche und religiöse Leben mit dem Staatsleben vermischt und ein freier Verkehr außer dem Staate durch das Vorurtheil, welches Griechen und Barbaren schied, versagt war. Liegt jedoch hierin etwas Verderbliches, so ist es vielleicht in der Ansicht des Platon, als welcher noch mehr, als die spätern griechischen Philosophen im griechischen Leben wurzelte und am folgerechtesten die Grundlage desselben

---

1) lb. p. VIII. p. 828. e.

ben zum Bewußtsein brachte, am schneidendsten hervorgetreten. Der Staat ist dem Platon Alles; was sich ihm nicht unterwirft, was ihm nicht dient, ist krankhaft, mit Feuer und Eisen zu vernichten, oder wenn etwas mit Recht sich ihm entziehen sollte, wie der Philosoph, so kommt es nur daher, daß der Staat noch nicht nach dem rechten Muster gebildet ist. Daraus fließen die äußersten Härten der Platonischen Staatseinrichtung. Dieser Alleinherrschaft des Staats muß Alles, was dem Einzelnen angehören möchte, aufgeopfert werden. Das Eigenthum wird daher, wenn nicht ganz aufgehoben, so doch nur auf den schlechtesten Theil der Bürger, auf die Gewerbtreibenden, beschränkt. Für die eigentlich freien Bürger, wenn wir so noch sagen dürfen, wird auch das Familienleben zerstört. Daß die Kinder dem Staate, nicht den Eltern angehören, versteht sich ja von selbst; aber auch die Weiber sollen Gemeingut sein [1]). Natürlich wird nun nach dieser Ansicht auch die Erziehung ganz in die Hände des Staats gegeben, von dem ersten Anfange des Lebens an; die Künste, besonders die Musik, die Dichtkunst und der Tanz, als Erziehungsmittel werden ganz unter die beschneidende Auf-

---

1) De leg. V. p. 739. b. *πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστι καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἂν γίγνηται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα· λέγεται δὲ ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων. τοῦτ᾽ οὖν εἴ τέ που νῦν ἔστιν εἴ τ᾽ ἔσται ποτέ, κοινὰς μὲν γυναῖκας, κοινοὺς δὲ εἶναι παῖδας, κοινὰ δὲ χρήματα ξύμπαντα, καὶ πάσῃ μηχανῇ τὸ λεγόμενον ἴδιον παντα-χόθεν ἐκ τοῦ βίου ἅπαν ἐξῄρηται, μεμηχάνηται δ᾽ εἰς τὸ δυνατὸν καὶ τὰ φύσει ἴδια κοινὰ ἁμηγέπη γεγονέναι κτλ.* De rep. III. p. 416. f.; IV. p. 423. e.; V. p. 457. b. f.

sicht des Staats gestellt [1]), und wenn auch der Götterglaube als eine der Grundlagen des Staats erscheint und die Ehrfurcht vor dem Götterspruche einzuschärfen nicht versäumt wird [2]), so ist doch die griechische Götterverehrung zu sehr mit der Dichtkunst verflochten, als daß nicht auch jene mit dieser der meisternden Kunst des Politikers unterworfen werden sollte [3]). Bei einer solchen Einrichtung des Staats kann es natürlich nicht als Zweck angesehen werden, daß ein einzelner Theil desselben glückselig lebe, sondern nur auf die Glückseligkeit des Ganzen ist das Streben des Staatsmannes gerichtet und nur eine eingeschränkte Glückseligkeit wird dem einzelnen Theile des Staates zugestanden [4]). Wenn nun auf solche Weise alle Zwecke und alle Kräfte der einzelnen Menschen dem Staate überwiesen werden, so ist freilich der, welcher den Staat leitet, ein vollkommener Herrscher; er hat über alle Gesetze Macht und ist selbst von keinem Gesetze gebunden [5]); und daraus stammt denn dem Platon auch der bittere Tadel der wirklichen Staatsmänner, welche nicht sowohl Leiter, als geschickte Diener des Volkes sind [6]), und der strenge Aus-

---

1) Besonders de rep. II. p. 376. c f. bis in das dritte Buch hinein.

2) De leg. IV. p. 709. b. und sonst.

3) Ib. VII. p. 801. c f.

4) De rep. IV. init.

5) Polit. p. 293. e f. Hier ist jedoch nur von dem idealen Herrscher, welcher eigentlich Gott ist, die Rede, wie aus p. 300 e. erhellt.

6) Gorg. p. 517. b. f.

spruch über die, welche sich für Staatskünstler ausgeben, daß sie nach dem Erfolge ihrer Bemühungen zur Verbesserung des Staats gerichtet werden dürften, denn kein Vorsteher des Staats werde jemals mit Unrecht von dem Staate, welchem er vorstehe, ins Verderben gestürzt werden können [1]). Doch kann man hierin die ideale Ausmalung der Staatsverhältnisse noch einigermaßen entschuldigen. Wenn dagegen das Ideal mit der unvollkommenen Wirklichkeit in Mißverhältniß geräth und Platon dann fordert, daß die Wirklichkeit den idealen Anforderungen aufgeopfert werde, so ergeben sich wahrhaft unsittliche Vorschriften. So wird es wohl schon niemand billigen, daß Platon verlangt, die schlechtgebornen oder kranken Kinder sollten aus dem Staate ausgestoßen und nicht ernährt werden [2]), so wie er auch die Ernährung und Pflege eines krankenden Menschen nicht zugeben will, weil er doch weder für Andere, noch für sich etwas Taugliches vollbringen könne [3]); am meisten aber zeigt es, wie seine Vor-

---

1) Ib. p. 519. c. προσάτης γὰρ πόλεως οὐδ' ἂν εἷς ποτὲ ἀδίκως ἀπόλοιτο ὑπ' αὐτῆς τῆς πόλεως, ἧς προσατεῖ. So werden Miltiades, Themistokles, Kimon, Perikles und Alkibiades als Verderber des Volks von Platon gerichtet. Nur Aristeides erfährt ein günstigeres Urtheil, nicht ohne parteiische Umbeugung der Grundsatzes. Ib. p. 526. b.

2) De rep. V. p. 459. d; 460. c; Tim. p. 18. e. Der Ausdruck im Timäos ist nicht recht klar; auch genügen die Auslegungen der Erklärer nicht. Nach den Stellen in der Republik würde man annehmen müssen, Platon wolle die kranken Kinder aussetzen lassen. Von den Kindern aus späterer, unregelmäßiger Vermischung ist es außer Zweifel, daß Platon sie auszusetzen befielt. De rep. V. p. 461. c.

3) De rep. III. p. 405. c f.

schriften der Ausbildung wahrhaft menschlicher Gesinnung zuwider sind, daß er es bei der Einrichtung seines Staats für nöthig findet, die Bürger durch Lügen und allerlei Trugmittel zu hintergehen und Täuschung wie ein Arzneimittel zu gebrauchen [1]).

Der andere Fehler, welchem Platon sich überläßt, ist von solcher Art, daß er den Philosophen häufig begegnet. Durch ihre Beschäftigung werden sie auf das Allgemeine geführt und zuweilen vergessen sie die Rückkehr zum Einzelnen. So es ist nun wohl dem Platon nicht durchaus ergangen, aber doch verführt ihn eine gewisse Neigung, in den Bestandtheilen des Staats eben nur diese Bestandtheile zu erblicken und seine Gedanken davon ganz abzuwenden, daß sie überdies einzelne Menschen sind. So läßt also Platon das Einzelne nicht bloß in den Staat, sondern sogar in einen besondern Bestandtheil des Staates aufgehen, und es ist dadurch geschehen, daß die Figuren des Platonischen Staats ihre Eigenthümlichkeit und Menschlichkeit fast ganz ablegen mußten, um zu nichts als nur zu Vertretern ihres Standes zu werden. Platon nimmt darauf gar keine Rücksicht, daß die Menschen im Staate nur

---

1) De rep. III. p. 389. b. *εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι καὶ τῷ ὄντι θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον ὡς ἐν φαρμάκου εἴδει, δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἁπτέον. Δῆλον, ἔφη. Τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως, εἴ πέρ τισιν ἄλλοις προσήκει ψεύδεσθαι. — — ἐπ᾽ ὠφελείᾳ τῆς πόλεως.* Ib. V. p. 459. c.; Tim. l. l. Diesen frommen Betrug zählt Schleiermacher Einleitung zum Staate S. 18. zu dem mythischen Theile der Platonischen Darstellung. Aber ich weiß nicht, ob man in der Auslegung der Platonischen Lehre so weit gehn darf.

nach gewissen Verrichtungen einem Stande angehören und daher auch wohl ein und derselbe Mensch in verschiedenen Verrichtungen verschiedenen Ständen zugezählt werden darf, sondern den Krieger betrachtet er nur als Krieger, den Herrscher nur als Herrscher. Zuweilen bemerkt er dies selbst [1]); aber er ist weit entfernt hierin einen Fehler zu sehn, vielmehr hält er eine solche Verfahrungsweise für nothwendig, um den Staat als ein Ganzes darzustellen. Darauf beruht auch die so genannte aristokratische Gesinnung des Platon. Man kann nicht sagen, daß die Staatsverfassung, welche Platon empfielt, eine rein aristokratische sei, vielmehr mangeln ihr einige der Elemente, welche wir als der aristokratischen Verfassung wesentlich ansehn müssen. Wenn wir die Ansicht des Platon hierüber im richtigen geschichtlichen Lichte erblicken wollen, so müssen wir bemerken, daß zu seiner Zeit die Griechen, nachdem sie die ochlokratischen und oligarchischen Stürme durchlaufen hatten, dem Königthum geneigter zu werden anfingen. So ist es denn auch ein Königthum und zwar ein unbeschränktes, welches Platon allen übrigen Staatsverfassungen vorzieht, an dessen Spitze er aber freilich einen Menschen gestellt wissen will, welcher nicht mehr Mensch ist, sondern ein vollkommener Herrscher, welcher die Vernunft allein in sich zur Herrschaft und die Philosophie zur Vollendung gebracht hat. Daß nur Einer herrsche, scheint ihm gut, theils weil immer nur wenige der politischen Weisheit theilhaftig sein werden, theils weil ein wahrhaft Einsichtiger allein der Führung des Staats gewachsen ist.

---

1) De rep. I. p. 340. d. e; IV. 420. c f.

Wozu sollten ihm Andere zur Seite stehen [1])? Gegen diese wahre Staatsverfassung sind ihm Demokratie, Oligarchie, Aristokratie und das gewöhnliche Königthum nichts, sie sind nicht Staatsverfassungen, sondern nur Arten, wie man Staaten bewohnt [2]). Dies ist das Aeußerste in der strengen Ansicht des Platon, zuweilen jedoch läßt er auch von seiner Strenge nach und findet, daß die gemischten Staatsverfassungen, welche etwas vom Monarchischen, etwas vom Demokratischen an sich tragen, die besten sind, in welcher Rücksicht ihm denn die kretische und die lakonische Staatsverwaltung besser sind, als die athenische [3]). Wird nun hierdurch die aristokratische Verfassung der demokratischen vorgezogen, so geschieht dies in einem noch weitern Sinne, wenn Platon alle die Verfassungen aristokratisch nennt, in welchen der Beste oder die Besten herrschen [4]). In diesem Sinne wird selbst die athenische Volksherrschaft, wenn auch ironisch, eine Aristokratie genannt [5]). Doch dies ist nur ein Wort; die aristokratische Gesinnung des Platon spricht sich darin nicht aus, sondern nur in der Art, wie er die Zusammensetzung seines Staates sich denkt. Und dabei ist denn einer der wichtigsten Punkte die scharfe Sonderung der Stände, wie sie der aristokratischen Verfassung gemäß ist, und was daraus hervorgeht, die

---

1) Deswegen läßt er unter den Philosophen die Herrschaft wechseln. De rep. VII. p. 540. b.

2) *πόλεων οἰκήσεις.* De leg. IV. p. 711. d f.; Polit. p. 300. e f.; de rep. VIII. init.

3) De leg. III. p. 693. d. e.

4) De rep. IV. fin.; VIII. p. 544. e.

5) Menex. p. 238. c.

gänzliche Ausschließung der niedern Stände vom eigentlichen Staatsleben, endlich auch die wiederholte Warnung vor Neuerungen [1]), wodurch die unveränderliche Fortdauer der alten Ständeverschiedenheit bezweckt wird. Denn wiewohl Platon anerkennt, daß wenn eine vollkommene Einsicht in das Sittliche bei den Herrschenden statt finden sollte, es keiner feststehenden Gesetze bedürfe, sondern es rathsam sein würde, nur den Umständen gemäß Gesetze zu geben, so will er doch, daß in der unvollkommenen Gesellschaft der Menschen die alten Gesetze als Einrichtungen der Götter verehrt werden. Man könnte hierher noch rechnen, daß Platon auch auf die Geburt aus kräftigen und tüchtigen Geschlechtern großen Werth legt, wenn er nicht doch hierin eine Milderung seiner Grundsätze zuließe. Platon will nicht eine Aristokratie der Geschlechter, noch weniger des Reichthums, sondern nur eine Herrschaft der Einsicht. Meistentheils meint er zwar würden von Guten Gute, Schlechte von Schlechten erzeugt, jedoch auch zuweilen Schlechte von Guten und Gute von Schlechten. Daher müßten denn die einsichtigen Herrscher des Staats besonders darauf sehen, daß sie eine jede Natur zu unterscheiden vermöchten, wozu sie dem Staate nützlich sein werde, und zu diesem Geschäfte sie erziehen, indem allein auf solche Weise der Staat als wohl zusammengefügte Einheit dauern könne [2]).

---

1) De rep. IV. p. 424. b; de leg. II. p. 656. d f.; IV. init. Polit. p. 300. e.

2) De rep. III. p. 415. a f.; IV. p. 423. c f.; V. p. 459. a f.; Tim. p. 18. e.

Zieht man diese Mängel, diese Schroffheiten ab, so wird man in der Ansicht, welche Platon vom Staat giebt, nicht viel Anstößiges finden. Platon unterscheidet das Bedürfniß, aus welchem zuerst der Staat hervorgegangen ist, von dem Zwecke, zu welchem er dienen soll. Das Bedürfniß ist, daß der einzelne Mensch nicht alles das, was zu seinem Leben gehört, sich verschaffen kann und deswegen genöthigt wird, die Gemeinschaft Anderer zu suchen. So entstehen also Verbindungen der Menschen unter einander, welche darauf abzwecken, auf das Leichteste einem jeden durch Mithülfe Aller das zu verschaffen, was er bedarf [1]). Hieraus bildet sich auch die Vertheilung der Arbeiten, indem es räthlich erscheint, daß ein jeder dasjenige den Uebrigen bereite und verschaffe, wozu er von Natur die beste Anlage besitzt, von andern Arbeiten dagegen sich zurückhalte, damit er in seiner Kunst auf das Beste sich ausbilden könne [2]). Und nicht weniger gehn daraus Krämerei und Handel hervor zur Bequemlichkeit des Austausches, welcher aus der Vertheilung der Arbeiten entstehn muß. Aber alles dieses, wenn es auch in der größesten Vollkommenheit getrieben wird und nicht nur Abhülfe der Bedürfnisse, sondern auch Ueberfluß und Ueppigkeit in der Befriedigung der sinnlichen Begierden den Menschen verschafft, bringt doch nicht einen gerechten Staat hervor [3]).

---

1) De rep. II. p. 369. b. *γίγνεται τοίνυν πόλις, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής.*

2) Ib. e. *ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾷον, ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων πράττῃ.*

3) Dies deutet Platon durch die Frage an, ob in einer solchen

Denn der Staat ist nicht dazu, den sinnlichen Bedürfnissen die beste Befriedigung zu verschaffen, sondern die wahre Staatskunst geht darauf aus, die Bürger besser zu machen [1]). Daher müssen alle Einrichtungen im Staate der Idee des Guten entsprechen und es würde gar kein Staat sein können, wenn nicht die Idee des Guten in ihm vorhanden wäre und die Herrschaft führte.

Platon nun von der Vergleichung des Staats mit der einzelnen Seele ausgehend und die Idee vor Augen habend, daß die Masse des Volks so viel als möglich zur Einheit gebracht werden müsse, will die Ordnung des Staats auch ganz wie die Ordnung der einzelnen Seele gestaltet haben. So verlangt er denn einen Theil des Staates, welcher der Vernunft in der Seele entspricht und welchem die Herrschaft übergeben werden müsse, einen andern, welcher mit dem Muthe in der Seele verglichen wird und den Herrschern zur Hülfe bestimmt ist, endlich einen dritten, welcher dem sinnlichen Begehren sich zur Seite stellt und nur dazu vorhanden ist, die körperlichen Bedürfnisse der Seele zu besorgen. Dies sind die drei Stände der Herrscher, der Wächter und der Handwerker. Durch einen jeden dieser drei Stände kommt dem Staate eine

---

Gesellschaft der Handwerker, Handelsleute und Tagelöhner auch Gerechtigkeit sein werde. Ib. p. 371. e.

1) Gorg. p. 464. b f.; 515. b. *ἐρωτῶ βουλόμενος εἰδέναι — εἰ ἄλλου του ἄρα ἐπιμελήσει ἡμῖν ἐλθὼν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἢ ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὦμεν.* De leg. IV. p. 707. d; VI. p. 770. c; XII. p. 962. a f. *πρὸς γὰρ ἓν ἔφαμεν δεῖν ἀεὶ πάνθ' ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέποντ' εἶναι, τοῦτο δ' ἀρετήν που ξυνεχωροῦμεν πάνυ ὀρθῶς λέγεσθαι.*

eine eigene Tugend zu, durch den Stand der Herrscher die Weisheit, durch den Stand der Wächter oder Krieger die Tapferkeit, dadurch, daß der Stand der Handwerker den Herrschern gehorsam lebt, die Mäßigkeit; aus der richtigen Verbindung dieser drei Tugenden im gesammten Staatsleben geht die Gerechtigkeit des Staats hervor [1]).

Man sieht, daß diese ganze Verfassung auf dem Grundsatze beruht, daß einer jeden Seele von Natur ihr bestimmter Wirkungskreis angewiesen ist, ein Grundsatz, welcher erst dadurch Fruchtbarkeit erlangt, daß Platon die Verschiedenheit der Wirkungskreise nach den verschiedenen Theilen der Seele begriffsmäßig bestimmt und so die Menschen in allgemeine Begriffe verwandelt. Der wichtigste Gegensatz ist nun hier der Gegensatz zwischen dem, was so wie in der Seele, so in dem Staate herrschen, und was beherrscht werden soll. Ohne einen solchen Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthan kann der

---

1) De rep. IV. p. 427. c f. *τῷ σμικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει ἑαυτῆς καὶ τῇ ἐν τούτῳ ἐπισήμῃ, τῷ προεσῶτι καὶ ἄρχοντι, ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις. — — τίς ἂν εἰς ἄλλο τι ἀποβλέψας ἢ δείλην ἢ ἀνδρείαν πόλιν εἴποι, ἀλλ' ἢ εἰς τοῦτο τὸ μέρος, ᾧ προπολεμεῖ τε καὶ στρατεύεται ὑπὲρ αὐτῆς; — — οὐκοῦν καὶ ταῦτα ὁρᾷς ἐνόντα σοι ἐν τῇ πόλει καὶ κρατουμένας αὐτόθι τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις ὑπὸ τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως τῆς ἐν τοῖς ἐλάττοσί τε καὶ ἐπιεικεσέροις; — — ἐθέμεθα δὲ δή που καὶ πολλάκις ἔλέγομεν, εἰ μέμνησαι, ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη. — — ἐνάμιλλον ἄρα, ὡς ἔοικε, πρὸς ἀρετὴν πόλεως τῇ τε σοφίᾳ αὐτῆς καὶ τῇ σωφροσύνῃ καὶ τῇ ἀνδρίᾳ ἡ τοῦ ἕκαστον ἐν αὐτῇ τὰ αὑτοῦ πράττειν δύναμις. Καὶ μάλα, ἔφη. Οὐκοῦν δικαιοσύνην τό γε τούτοις ἐνάμιλλον ἂν εἰς ἀρετὴν πόλεως θείης; Παντάπασι μὲν οὖν.*

Staat nicht bestehn [1]). Auch ihn steigert Platon, wie er gewohnt ist, zu einem vollkommenen und denkt sich so wie einen vollkommenen Herrscher, so einen vollkommenen Unterthanen, welcher in der That in Nichts vom Sklaven sich unterscheidet, außer nur darin, das er nicht Sklav eines Einzelnen, sondern Sklav des Staates ist. Dies stimmt auch ganz damit überein, daß Platon die Sklaverei als eine natürliche Einrichtung ansieht, welche aus der Niedrigkeit der natürlichen Gesinnung fließt [2]). Zum Unterthanen aber im vollen Sinne des Wortes ist derjenige bestimmt, welcher nur den Bedürfnissen der sinnlichen Begierden dient. Mit diesem, als dem geringeren Theile des Gemeinwesens, beschäftigt sich Platon am wenigsten. Er setzt ihn nur als ein nothwendiges Mittel des Staates voraus, damit die übrigen Stände nicht mit den Bedürfnissen des Leibes sich zu beschäftigen brauchen. Seine Bildung überläßt er ihm selbst, als werde er wohl die Mittel zur Abhülfe der nothwendigen Bedürfnisse finden; selbst die Gesetzgebung und Rechtspflege in Beziehung auf die gewerbtreibende Masse des Volkes hält er für gering [3]) und nur soviel schreibt er vor, daß die Handwerker weder zu reich, noch zu arm sein sollen, das erstere, weil sie sonst nicht würden arbeiten wollen, das andere, weil es ihnen sonst an Werkzeugen für ihre Arbeit fehlen würde [4]).

---

1) De leg. III. p. 689. e; de rep. III. p. 412. a.
2) Polit. p. 309. a.
3) De rep. IV. p. 425. c f.
4) Ib. p. 421. c f.

Wenn nun Platon einen sehr strengen Abschnitt zwischen den Handwerkern und der Obrigkeit setzt, so mildert sich dagegen sein Staat in der Absonderung der Herrscher und ihrer Helfer aus dem Kriegerstande. Wir können es uns nicht verleugnen, daß hierin eine der kleinen Abweichungen von dem Grundsatze statt findet, welche bei dem analogen Verfahren so leicht sich einschleichen. Wenn uns nemlich der Stand der Wächter die Ausbildung des Muthes im Staate vertritt, so sehen wir nicht ein, wie ein weniger strenger Abschnitt zwischen ihm und dem Stande der Regierenden, als zwischen ihm und dem Stande der Handarbeiter statt finden soll. Wenn man auch sagen wollte, der Muth sei seinem Begriffe nach zum Helfer der Vernunft bestimmt, dem sinnlichen Begehren aber solle er feindlich sein, so setzt doch Platon fast noch einen stärkern Abschnitt zwischen ihm und der Vernunft dadurch, daß er diese zu dem unsterblichen, jenen aber zu dem sterblichen Theile der Seele zählt. Aus dieser begriffsmäßigen Ableitung des Kriegerstandes geht es also nicht hervor, daß Platon einen Uebergang aus dem Kriegerstande zum Herrscherstande zuläßt, indem er will, daß die ältesten und besten aus den Wächtern zur Obrigkeit werden sollen [1]). Der Grund hiervon liegt vielmehr in der Bestimmung, welche den Wächtern im Staate angewiesen wird, der Obrigkeit zu Helfern zu dienen [2]). Je weniger nemlich

---

1) Ib. III. p. 412. c.

2) Dies ist einer der Punkte, welche mich abhalten, der Meinung zu folgen, daß der Staat des Platon nicht sowohl darauf angelegt sei, den Staat, als die Gerechtigkeit und die Tugend in der einzelnen Seele zu schildern. Was neuerdings

Platon für gut findet, in das Einzelne der Gesetzgebung und der Rechtspflege die Thätigkeit der Obrigkeit eingreifen zu lassen, um so mehr bedarf er einsichtsvoller Helfer der Obrigkeit. Wenn er gleich die Nothwendigkeit der Wächter aus der natürlichen Entstehung des Krieges ableitet, sobald nemlich der Staat zu groß wird, um die Bedürfnisse der Bevölkerung aus dem Lande ziehen zu können [1]), so scheint er doch bei der Bildung dieses Standes nicht sehr auf seine Nothwendigkeit für den Krieg gesehen zu haben, auch erscheint ihm der Krieg nur als ein nothwendiges Uebel [2]), sondern die Bestimmung der Wächter ist ihm hauptsächlich, die innern Feinde des Staates zu bekämpfen oder noch lieber zu verhüten, daß solche innere Feinde aufkommen, vielmehr den guten Willen zum Besten des Gemeinwesens unter den Bürgern immer zu erhalten. Dazu gehört denn nun nothwendig Kenntniß des Guten und des Bösen und Vermögen zu unterscheiden, was dem Staate feind ist und was nicht [3]). So wie nun hierdurch bei den Wächtern eine Ausbildung der Vernunft gesetzt wird zur Erkenntniß dessen, was dem allgemeinen Besten gemäß ist und was ihm feindlich, so wird auch bei den Herrschern des Staates eine Ausbildung des Muthes gesetzt, durch welche sie allein im Stande sind, die

---

Schleiermacher für diese Meinung angeführt hat, erklärt sich meistens daraus, daß der Staat aus seiner Analogie mit der menschlichen Seele begriffen werden soll und so die beiden Aufgaben immer neben einander einhergehen.

1) De rep. II. p. 373. d f.

2) De leg. I. p. 628. c.

3) De rep. II. p. 375. d f.; III. p. 414. a; 415. d; Tim. p. 17. d.

richtige Meinung vom Guten zu bewahren gegen alles das, was den Menschen aus ihr herausschrecken oder herausschmeicheln möchte [1]), und auf solche Weise fließen denn die beiden obersten Klassen der Staatsbürger ziemlich in einander, wenigstens setzt es Platon als möglich, daß aus einem Wächter ein Herrscher werden könne, nachdem er zugenommen an Jahren und an Wissenschaft und es erscheint daher dem innern Wesen nach der eine von dem andern Stande nur dem Grade nach unterschieden.

Daß dagegen die beiden höhern Stände von dem niedern Stande der Handwerker für das ganze Leben geschieden sind, geht besonders daraus hervor, daß beide Arten der Bürger eine ganz verschiedene Erziehung erhalten sollen. Denn die Erziehung der niedern Klasse überläßt Platon ganz dem Geschick, dagegen die Erziehung der Wächter will er sorgfältig vom Staate geordnet wissen. Er sieht wohl ein, daß kein Staat bestehen könne, wenn er nicht durch eine sorgfältige Erziehung gebildete Bürger besitzt. Daher schreibt er vor, der Anfang der Staatsverwaltung müsse von den Jungen gemacht werden [2]), und sein Sokrates rühmt sich, zu seiner Zeit allein oder fast allein die politische Kunst zu treiben [3]). Indem er uns nun ein Bild von der Erziehungsweise der Wächter entwirft, schließt er sich an die Ansicht der Griechen von der Erziehung an, doch nicht ohne sie zu verbessern oder zu erweitern. Zwei Haupttheile der Erziehung setzt er fest,

---

1) De rep. III. p. 412. e f.
2) Euthyphr. p. 2. d.
3) Gorg. p. 521. d.

von welchen der eine, für den Leib, die Gymnastik, der andere, für die Seele, die Musik genannt wird. Zur Gymnastik gehört ihm eine jede Uebung des Leibes in Ertragung der Beschwerden, zur Ausdauer gegen Hunger und Durst, gegen Kälte und Hitze; auch der Tanz nimmt in ihr eine Stelle ein. Aber er bemerkt auch, daß die Uebung des Leibes nicht des Leibes wegen geschehen solle, sondern zum Besten der Seele, nemlich um den Muth groß zu ziehn und ihn zu befähigen, die sinnlichen Begehrungen zu unterjochen. In einem noch größern Umfange faßt Platon die Musik als Erziehungsmittel auf. Sie bezeichnet ihm alle Musenkünste, die gewöhnlichen Uebungen in der Grammatik sowohl, als die schönen Künste und die Wissenschaften. Hierin kam ihm schon die Uebung seiner Zeit entgegen, indem man angefangen hatte, mit dem Unterrichte in der Musik allmälig mancherlei andere Uebungen zu verbinden. Doch geht Platon auf der einen Seite weit über die allgemeinen Bedürfnisse seiner Zeit hinaus, auf der andern Seite will er auch die krankhaften Neigungen seiner Zeit beschneiden. Um diese beiden Richtungen seiner Erziehungslehre richtig zu verstehn, muß man zwei Zwecke, welche er durch den Unterricht in der Musik erreichen will, unterscheiden. Der eine ist, den Wirkungen der Gymnastik ein Gegengewicht zu geben. Denn er bemerkt, daß die Erregung des Muthes durch die Leibesübungen zur Wildheit und Härte ausschlagen dürfte, wenn nicht die Beschäftigung mit den Musenkünsten hinzuträte als ein Milderungsmittel der Rohheit, wärend auch diese Beschäftigung wieder zu Weichlichkeit und zu übermäßiger Sanftmuth führen könnte, wenn nicht als Gegenmittel

die Leibesübung gebraucht würde [1]). In Rücksicht auf diesen Zweck der Musik findet er nun mancherlei beschränkende Vorschriften nöthig. Die Musik soll nicht zu weichlich, noch zu ausschweifend sein [2]), wie denn Platon überhaupt im Gegensatz gegen die Neigung seiner Zeit die große Mannigfaltigkeit der Reizmittel in den Künsten als Ueppigkeit haßt und dagegen Strenge und Ernst der alten Weise empfiehlt. Auch die übrigen Künste sollen unter der Zucht des Staates stehn und sich nicht der Schmeichelei hingeben [3]), vorzüglich aber ist es die Dichtkunst, deren übeln Einfluß auf die Sitten Platon befürchtet und welche er daher beschränken zu müssen glaubt. Alle schöne Kunst überhaupt betrachtet Platon, wir können es uns nicht verhehlen, aus einem niedern Gesichtspunkte, nur als Nachahmung und zwar als Nachahmung der Erscheinung, nicht der Ideen, denn sie wird nicht mit Wissenschaft getrieben, welche die Ideen begleitet [4]). Hierbei scheint er nicht genug zu berücksichtigen, daß doch in den

---

1) De rep. II. p. 376. e. *τίς οὖν ἡ παιδεία; ἢ χαλεπὸν εὑρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εὑρημένης; ἔστι δέ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική.* Ib. III. p. 410. b f. *ἆρ' οὖν καὶ οἱ καθιστάντες μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν οὐχ οὗ ἕνεκά τινες οἴονται καθιστᾶσιν, ἵνα τῇ μὲν τὸ σῶμα θεραπεύοιντο, τῇ δὲ τὴν ψυχήν; Ἀλλὰ τί μήν; ἔφη. Κινδυνεύουσιν, ἦν δ' ἐγώ, ἀμφότερα τῆς ψυχῆς ἕνεκα τὸ μέγιστον καθιστάναι. — ὅτι οἱ μὲν γυμναστικῇ ἀκράτῳ χρησάμενοι ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος ἀποβαίνουσιν, οἱ δὲ μουσικῇ μαλακώτεροι αὖ γίγνονται ἢ ὡς κάλλιον αὐτοῖς. κτλ.*

2) De rep. III. p. 398. d f.; Laches p. 188. d, und sonst.

3) De rep. III. p. 400. e f.

4) De leg. p. 668. a; de rep. X. p. 598. a f.

Dichtern ein göttlicher Enthusiasmus nicht verkannt werden kann [1]). Eine solche nachahmerische Kunst erscheint ihm nun nur wie ein Spiel [2]), welches wohl für die Erziehung sehr gut zu gebrauchen ist — denn das Spiel ist ihm ein sehr kräftiges Bildungsmittel [3]) — welches aber auch den Zwecken der Erziehung gemäß eingerichtet sein muß, wenn es nicht zum Nachtheil gereichen soll. Von der epischen und dramatischen Dichtkunst bemerkt Platon besonders, daß sie durch Nachahmung leidenschaftlicher Bewegungen des Gemüths zu gefallen suche und so die Seele reize, an etwas Wohlgefallen zu finden, was vielmehr schändlich sei, und daher will er auch diese Arten der Dichtkunst ganz aus dem Staate verbannen [4]). Etwas günstiger ist er gegen die lyrische Dichtkunst gesinnt, wiewohl doch nur insoweit, als sie sich aller Schmeichelei enthält und nichts Unanständiges empfiehlt, sondern nur das Lob der Götter und Helden besingt nach richtiger Weise. Diese Art der Dichtkunst erlaubt Platon im Staate zu nähren, doch nur unter Aufsicht von Richtern, welche auf das Gute sich verstehen [5]). So hat Platon den alten Kampf der Philosophie gegen die Dichtkunst fortgesetzt und zum Theil erweitert, zum Theil näher bestimmt.

---

1) Dies erkennt er sonst an. Apol. p. 22. b; Phaedr. p. 245. a; Io p. 533. c f. und sonst.

2) De rep. X. p. 602. b; Polit. p. 288. c.

3) De leg. I. p. 643. b f.; de rep. VII. p. 536 e.

4) De rep. III. p. 398. a; X. p. 603. c f.; de leg. VII. p. 810. b f.

5) De rep. X. p. 607. a; de leg. IV. p. 719. b; p. 801 c. Hier ist von einer förmlichen Censuranstalt die Rede.

Wenn wir zu den angegebenen Uebungen noch den grammatischen Unterricht rechnen, wiewohl dieser in den Kreis der übrigen von uns erwähnten Musenkünste nur wenig hineinpaßt und von Platon selbst auch nicht sonderlich geschätzt wird [1]), so haben wir damit alles das bezeichnet, was den einen Zweck des Unterrichts in der Musik betrifft. Wir finden, daß Platon hierin nur auf eine Beschränkung dessen, was den gebildeten Griechen zu seiner Zeit als Erziehungsmittel galt, ausgegangen ist. Der andere Zweck aber, welcher dem Platon bei der Beschäftigung mit den Musenkünsten vorschwebt, erweitert den Kreis der griechischen Erziehung um Vieles. Daß ein solcher zweiter Zweck seinen Anpreisungen der Musik zum Grunde liege, bemerken wir alsbald, wenn wir lesen, daß er nicht denjenigen für den am besten in der Musik Unterrichteten ansieht, welcher Saite zu Saite, sondern den, welcher Gymnastik und Musik mit einander in der Seele harmonisch zu stimmen weiß [2]); denn hier lernen wir eine Musik kennen, welche über Musik und Gymnastik gesetzt ist. Wer nur ein wenig den Platon kennt, versteht auch, daß mit dieser Musik der Seele die Philosophie gemeint sei [3]). Die Bildung in der Philosophie zweckt nun aber nicht sowohl darauf ab, die Wächter zu tüchtigen Wäch-

---

1) De leg. VII. p. 809. e. f.

2) De rep. III. p. 412. a. *τὸν κάλλιϛ᾽ ἄρα μουσικῇ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα τοῦτον ὀρθότατ᾽ ἂν φαῖμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον, πολὺ μᾶλλον ἢ τὸν τὰς χορδὰς ἀλλήλαις συνιστάντα.*

3) So wird auch die Philosophie der *δημώδης μουσικὴ* entgegengesetzt. Phaed. p. 61. a; cf. Heindorf ad h. l.

tern zu machen, als vielmehr ihnen die Erkenntniß des Guten zu gewähren, durch welche der Staat von den Herrschern geleitet werden soll. Es liegt durchaus in der Ansicht der Tugend und des Staates, wie Platon sie auffaßt, daß alles wahrhaft Gute im einzelnen Menschen und in der Gesellschaft allein von der Einsicht in das Gute ausgehen kann, und da die Erkenntniß des Guten an und für sich nur in der Philosophie gefunden wird, so konnte unser Philosoph von dem berühmten oder berüchtigten Satze nicht ablassen, daß eine Abhülfe des Bösen für den Staat nur zu erwarten sei, wenn die Philosophen Könige würden oder die Könige wahrhaft philosophirten [1]). Daher mußte er denn auch in seiner Beschreibung des Staates ein Bild entwerfen von der Art, wie die Wächter zur Philosophie erzogen werden könnten. Er unterscheidet hierbei zwei Arten der Beschäftigung mit der Musik oder mit der unmittelbar geistigen Ausbildung der Vorstellung und des Gedankens; die eine ist auf das Sinnliche gerichtet und erzeugt die Meinung, die andere aber führt zu den Begriffen an und für sich und zu den Erkenntnissen, welche die Seele für sich denkend erlangt. Und einen jeden dieser beiden Theile schneidet er wieder in zwei Hälften, von welchen die eine zu der andern wie die niedere zu der hö-

---

1) De rep. V. p. 473. c. *ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν τοῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσαι φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἑφ᾽ ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔξι κακῶν παῦλα τοῖς πόλεσι, δοκῶ δὲ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει.* Ib. VI. init.; VII. p. 521. b; Polit. p. 294. a f.; de leg. XII. p. 965. a f.

hern sich verhält und die erste nur als Mittel zu der andern dienen soll. Bei dieser Eintheilung muß man nicht aus den Augen verlieren, daß sie nur wegen der Erziehung gemacht wird. Die beiden Haupttheile beziehen sich daher auf die niedere und die höhere Beschäftigung mit den Musenkünsten und das Gebiet der Meinung umfaßt also nur diejenigen Uebungen, welche allen Wächtern gemein sein sollen, d. h. auf der einen Seite, die Beschäftigung mit den nachbildenden Künsten, welche hier Bilderweisheit (εἰκασία) genannt wird, und auf der andern Seite die Erkenntniß des Guten und des Bösen in der sinnlichen Wirklichkeit, oder wie Platon sagt, den Glauben (πίστις) [1]). Aber diese Beschäftigungen sollen nur als Vorstufen für die wissenschaftliche Bildung dienen, in welcher Platon wieder die niedere, die mathematischen Wissenschaften nebst Astronomie und wissenschaftlicher Musik umfassend, von der höhern, der Philosophie, unterscheidet. Jene bezeichnet er daher auch mit einem andern Namen, er will sie nicht Wissenschaft genannt wissen, sondern nur

---

1) Man hat εἰκασία in der anzuführenden Stelle nicht richtig durch Wahrscheinlichkeit übersetzt. Noch weniger richtig ist es, wenn man in dieser Eintheilung der δόξα einen Gegensatz in den Wissenschaften der Meinung gesucht hat. Unsere Erklärung beruht auf de rep. VI. p. 509. e. — ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμῆμα εἰκόνες. λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ ξυνέσηκε καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον. Daß unter dieses Gebiet nach Platon auch die Darstellungen der schönen Kunst fallen, muß aus dem Vorigen klar sein. Es ist in diesen Stellen eine ähnliche Anweisung, wie im Gastmale p. 210.

Nachdenken (*διάνοια*) und sie soll ihm auch nur als Mittel dienen, um zur Philosophie oder zur vernünftigen Einsicht (*νοήσις*) zu gelangen [1]). Nur die ausgezeichnetsten Naturen unter den Wächtern, meint er, würden zu dieser Stufe der Einsicht gelangen können, und man müsse dieselben prüfen vom zwanzigsten Jahre an, ob sie fähig wären, die Uebereinstimmung der Wissenschaften, welche sie früher erlernt, zu sehen und die Natur des Seienden zu erkennen, nachher aber vom dreißigsten Jahre an sie zur Dialektik selbst führen [2]). So will Platon den höchsten Stand der Herrscher gebildet haben und es ist nur noch als eine Eigenthümlichkeit seiner Denkart zu erwähnen, daß er auch dem weiblichen Geschlecht einen Antheil gönnt an dieser Erziehung, indem er, obgleich es in allen Stücken für schwächer haltend als das männliche, doch der Möglichkeit Raum giebt, daß ein Weib allen den Verrichtungen der Obrigkeit vorstehen könne [3]).

Wenn man nun noch bedenkt, daß von den Wächtern nur die Aeltesten, als völlig Erzogene, Herrscher sein sollen, frühestens von ihrem funfzigsten Jahre an [4]), und daß sie als Herrscher auch wieder die Jüngern zu erziehen haben, so wird man einsehn, wie Platon die Absicht hat, den ganzen Staat in Beziehung wenigstens auf die wah-

---

1) De rep. VI. fin. *καί μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δέ πίςιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν.* Ib. VII. p. 533. e.

2) Ib. VII. p. 537. b.

3) Ib. p. 540. c.

4) Ib. p. 540. a.

ren Bürger, zu einer großen Erziehungsanstalt zu machen. Daher will er ihn auch gar nicht groß haben, sondern nur von dem Maaße, welches für seine Bedürfnisse genügt [1]); daher ist auch alles in ihm darauf angelegt, daß die Wächter nur als eine Familie erscheinen. Sie sollen kein eigenes Haus, kein eigenes Vermögen besitzen; selbst Gemeinschaft der Weiber soll unter ihnen statt finden, wobei die Weiber nur als ein Mittel für die Fortpflanzung des Staats angesehn werden, und zuletzt sollen auch die Kinder nicht ihren Eltern angehören, sondern nur dem Staate. Als Grund dieser Maaßregeln giebt Platon zwar an, theils daß die Wächter keine Veranlassung haben sollen, gegen ihre Untergebenen sich hart zu betragen, theils daß die richtige Kindererzeugung immer erhalten werde [2]); aber wenn auch diese Gründe, besonders der letztere, großes Gewicht bei ihm haben mochten, so scheint ihn doch noch mehr ein anderer Grund zu bestimmen, nemlich daß durch eine solche Einrichtung der Staat eine rechte Einheit, wenn auch nicht gleich der eines Menschen, doch gleich der einer Familie erhalten werde [3]). Denn dies ist ihm ja überall der Zweck und auch der Lohn der Gerechtigkeit sowohl in der einzelnen Seele, als auch im Staate, daß sie Einigkeit hervorbringt und die Parteiungen beschwichtigt, welche nothwendige Folgen der Ausartungen der Seele und des Staates sind.

---

1) Ib. IV. p. 423. c; de leg. V. p. 737 d. werden 5040 Bürger als hinreichende Zahl angenommen, wobei zu bedenken, daß in den Gesetzen die arbeitende Klasse mitgezählt wird.

2) De rep. III. p. 415. a f.; IV. init.

3) De rep. V. p. 461. e f.

Wie man sich nun auch bewegt fühlen mag, wenn man diese Schilderungen des Staates gelesen hat, so wird man doch wohl innerlich ergriffen werden, wenn man findet, wie Platon zum Schlusse derselben von dem kleinen Kreise einer griechischen Stadt absieht und uns die Gerechtigkeit schildert, wie sie gestellt ist in der großen Gesammtheit der Welt. Man sieht hier, daß es ihm nicht darauf ankommt, den Staat als eine geschlossene Einheit zu betrachten, sondern nur als einen Theil der Welt, in welcher ebenfalls die Gerechtigkeit der ordnende Grund ist. So verknüpfen sich die Ausgänge seiner ethischen Lehre mit der Ansicht, welche er von der Bildung der ganzen Welt hat. In seiner Schilderung des Staates hat er uns gelehrt, daß der Gerechte bei seinen Handlungen nicht auf seine Glückseligkeit zu sehen habe, wiewohl es natürlich sei, daß einer jeden Art der Tugend auch ihre eigene Art der Lust folge, zum Schlusse zeigt er nun auch, daß so wie der Einzelne nur in der gerechten Zusammenstimmung aller seiner sittlichen Kräfte seine Eintracht mit sich selbst finden und so auch jeder einzelnen Kraft ihr Recht wiederfahren lassen könne, so auch in dem Ganzen der Welt die Glückseligkeit nur in dem Maaße vorhanden sei, in welchem die Gerechtigkeit, und daß ein jeder Einzelne in der Welt von dem Ganzen so weit gefördert werde, als er mit ihm in gerechter Eintracht lebe. Die Gerechtigkeit ist nicht nur an sich, sondern auch ihrer Folgen wegen gut [1]); sie macht nemlich alle Dinge uns befreundet [2]),

---

1) De rep. II. p. 357 d.

2) Gorg. p. 507. e; Lys. p. 214. c.

und der Gerechte darf daher erwarten, daß auch seine äußern Verhältnisse nach dem, was ihm wahrhaft gut ist, sich gestalten werden. Zwar hat die Gerechtigkeit ihre eigene Belohnung in sich; sie wird aber auch von den Göttern erkannt, und da die Götter die Gerechten lieben, so werden sie dieselben auch mit allem Guten belohnen. In dieser Ueberzeugung darf man sich nicht stören lassen von der Noth, in welcher wir hier wohl den Gerechten erblicken; denn auch Armuth, Krankheit und andere scheinbare Uebel sollen mit Hülfe der Götter dem Gerechten zum Guten dienen. Ueberhaupt aber ist hierbei nicht auf die kurze Zeit dieses Lebens zu blicken, sondern der wahre Lohn erwartet die Guten erst, wenn sie von diesem Uebel, welches sie gegenwärtig drückt, von dem Körper, befreit sein werden [1]).

Wirft man einen Blick über alle diese Lehren des Platon, so wird man sich nicht verhehlen können, daß eine großartige Ansicht des Lebens und der Welt durch sie hindurchgeht. Dies ist der große Gedanke, über welchen er spricht: Gott ist das feste und unveränderliche Gute, die Welt ist das Gute im Werden und die menschliche Seele ist das, durch welches und in welchem das Gute in der Welt werden soll. In diesem Gedanken erkennen wir den echten Schüler des Sokrates; ihn zu erläutern, ist seine ganze Philosophie bereitet. So zeigt er sich uns auch als einen wahren Ausbilder der Sokratischen Lehre, wenn er die ganze Philosophie als ein Streben auffaßt, welches nur von dem Standpunkte des Men-

---

1) De rep. X. p. 608. c f.

schen oder des unvollkommenen Denkens begriffen werden könne, und dadurch allen den Lehren vorbaut, welche durch Aufhebung der Vielheit und des Werdens die Philosophie selbst gefährdeten, während auf der andern Seite auch das ihm fest stand, daß in der Philosophie nichts anderes gelte, als der rein vernünftige Gedanke, von jeder veränderlichen und vernunftlosen Erregung befreit. Dabei mußte es ihm gewiß sein, daß es eine Vielheit der Begriffe und des Seins gebe, so wie auch eine veränderliche Beziehung der Begriffe auf einander, und er konnte demnach mit der ganzen Kraft seines dialektischen Geistes der Ausbildung der Sokratischen Methode sich widmen, welche eben in der Aufsuchung der Begriffserklärungen und der in ihnen liegenden Verhältnisse der Begriffe unter einander ihr Wesen hat. Hierin scheint Platon nichts weiter geleistet zu haben, als daß er das Sokratische Verfahren auf bestimmte Regeln über die Erklärung und Eintheilung der Begriffe zurückführte und die wissenschaftliche Forderung mit Bewußtsein festhielt, daß zur völligen Erkenntniß man im Stande sein müsse, von den höchsten Begriffen zu den niedrigsten nach vernünftigem Grunde herabzusteigen, so wie auch umgekehrt von der ganzen Mannigfaltigkeit der niedrigsten Begriffe aus die höchsten Begriffe sich zu gestalten. Indem er nun aber als den höchsten Begriff, den wahren Gegenstand der Wissenschaft, den Begriff des Guten setzte, wurde er erregt, alles in der Welt in Bezug auf die Idee des Guten aufzufassen und ganz nach Sokratischer Art die Gesammtheit der natürlichen Dinge, als nach der Idee des Guten gebildet, von Seiten ihre Zwecke

zu

zu betrachten, das Sittliche aber unter das Dialektische, als aus der Erkenntniß fließend, zu befassen.

Wenn nun hierin Platon die Sokratische Lehre nur fortgepflanzt, hie und da erweitert und näher bestimmt hat, so gewann er ihr doch dadurch besonders auch eine freiere Aussicht, daß er sie von der feindlichen Stellung gegen die frühere Philosophie, welche ihren Anfängen natürlich war, zu einer mäßigen Schätzung dessen, was jene geleistet hatte, zurückführte. Es ist schon erwähnt worden, daß Platon viele der Philosopheme der Frühern wieder aufnahm; hier aber ist der Ort zu zeigen, wie er ihnen eine andere Gestalt gab und wie daraus seiner Lehre Vortheil erwuchs. Von der dynamischen Naturphilosophie, wie sie am vollkommensten in der Lehre des Heraklitos sich gestaltet hatte, entnahm er die Hauptzüge seiner Ansicht von der Welt; diese erschien ihm demnach als ein vollkommen lebendiges oder beseeltes Wesen, in dem beständigen Flusse des Werdens begriffen, bestimmt in sich nach Ordnung und Maaß die vernünftige Idee nach Möglichkeit darzustellen. Wenn nun auch diese Seite der physischen Betrachtung den Platon meistens fesselt, so vernachlässigt er doch auch nicht die Mechanik der Natur, welche zwar mehr in der Erklärung einzelner Erscheinungen sich bemerklich macht, aber doch auch der Art zum Grunde liegt, wie er den Körper als eine todte Masse behandelt, welche alle ihre Bewegung von außen erhalte und nur als Mittel diene für die Seele. So pflanzt sich in ihm der strenge Gegensatz zwischen Körper und Seele fort. Aber die Seele betrachtet er nicht bloß als das Bewegende und nach gewissen Zwecken das Körperliche Ord-

nende, sondern als den Zweck der weltlichen Entwicklung selbst. Von dieser Seite ist seine Lehre mit der Pythagorischen Philosophie verwandt, welcher er sich auch in der vorherrschend ethischen Betrachtung der Natur anschließt und in der Art, wie er alle Verhältnisse in der Welt nach harmonischen und in Zahlen darstellbaren Gesetzen geordnet sich denkt. Daraus entsteht ihm der seine Philosophie beherrschende Gedanke, daß nur das Maaßhaltige und Genugsame das Gute sei, alles Uebermaaß dagegen und aller Mangel das Böse. Aber noch mehr, finden wir, ist er der eleatischen Lehre geneigt. Den Gedanken, welcher diese Philosophie bewegte, daß nur das Vollkommene wahrhaft sei und unveränderlich bleibe, hat er auf das Kräftigste verfolgt, und wie in dem Vollkommenen Wesen und Wissenschaft Eins, überhaupt die Vereinigung alles dessen, was uns als verschieden erscheint, gesetzt sei, das hat er auf mehr als eine Weise zur Darstellung zu bringen gesucht. So nimmt er denn auch den eleatischen Gegensatz zwischen der vernünftigen Erkenntniß der Wahrheit und dem sinnlichen Meinen auf und wenn er ihn zu mildern sucht, so ist es nur um auch den andern Elementen der griechischen Philosophie ihr Recht widerfahren zu lassen.

Erkennt man an, daß alle diese Ergebnisse der frühern Philosophie vom Platon ihre Berücksichtigung erfahren haben, so wird man die große Umsicht nicht verkennen, welche er in der Ausbildung seiner Philosophie bewiesen hat. Er hat sich nicht verwirren lassen von der Masse der Ansichten, welche zu seiner Zeit den wissenschaftlichen Geist der Griechen bewegten, vielmehr denen, welche

in einer solchen Verwirrung lebten, und sie zum Spiel ihres gleichgültigen Geistes misbrauchten, den Sophisten, hat er mit der ganzen Kraft seines Geistes entgegengearbeitet. Er hat auch jene Masse philosophischer Gedanken nicht nur auffammelnd zusammengestellt, sondern überall hat er ihr den belebenden Athem eines Ganzen eingehaucht. Dies gelang ihm deswegen, weil er nicht bei der gegebenen Ausbildung der Lehren stehen blieb, sondern eine jede Richtung der Gedanken über den Punkt hinausführte, wo sie von den Frühern festgestellt worden war, und an ihr selbst einsah, wohin sie wollte. So ist er nicht bei der einseitigen Bekämpfung, welche die Eleaten gegen die sinnliche Vorstellungsweise gerichtet hatten, stehen geblieben, sondern hat aus der Natur der beständigen Veränderlichkeit, welche der Empfindung zukommt, und aus der Art, wie die Empfindung nur für den Empfindenden ist, gezeigt, daß aus der Empfindung allein gar keine Wissenschaft von irgend einem Beharrlichen, Allgemeinen und an und für sich Seienden gewonnen werden könne. Wenn er so denen, welche von der sinnlichen Empfindung ausgingen, nachzuweisen wußte, daß sie das an und für sich Vollkommene nicht zu ergreifen vermöchten, so hat er ihnen doch nicht abgesprochen, daß ihre Vorstellungen dem Verhältnißmäßigen in der Erscheinung entsprächen. Indem er aber das wahrhaft an und für sich Seiende der verhältnißmäßigen Erscheinung entgegensetzte, trat er auch den Meinungen entgegen, welche alles aus entgegengesetzten Gründen ableiten wollten, und zeigte, daß nur in dem Gebiete des Werdens das Entgegengesetzte herrsche, weil das Werden im Uebergange aus dem Entgegengesetzten in

das Entgegengesetzte sei, daß aber das, was dem Werden zum Grunde liege, immer dasselbe bleibe und als ein Grund oder als eine Ursache gedacht werden müsse, welche das Entgegengesetzte zu verbinden im Stande sei. Aber seine Lehre geht über die Bestrebungen der Eleaten hinaus, indem er einerseits die Beschränkungen, welche diese ihrer Lehre hinzugefügt hatten, aufhob, andererseits das Bejahende der eleatischen Dialektik zu ganz andern Ergebnissen benutzte, als die ersten Urheber. Das Erstere hängt mit den dialektischen, das Andere mit den ethischen Bestrebungen der Sokratischen Schule zusammen. Die erstern verfolgend, sah Platon ein, daß der Philosoph nicht weichen könne vor dem, was ihm die Form des Denkens und der Wissenschaft gebiete, und indem nun eine kunstgemäße Behandlung des Denkens Zusammenfassungen und Eintheilungen der Begriffe verlange, müsse der Philosoph auch eine Mehrheit der Begriffe anerkennen und, weil in dem Begriffe das Wesen dargestellt werde, auch eine Mehrheit der Wesen. Bei dieser Annahme einer Vielheit der Ideen war er doch nicht gesonnen zu leugnen, daß die Eleaten mit Recht behauptet hätten, das Höchste umfasse jede wahrhafte Vollkommenheit, und da er in dem Wesen die Vollkommenheit fand, so faßte er das Ganze aller Wesen und aller Ideen in den Begriff des Guten an und für sich oder Gottes zusammen, nur darin wesentlich von den Eleaten abweichend, daß er dieser höchsten Einheit auch die wahre Vielheit der Ideen nicht absprach. Denn daß Vieles in Einem sein könne, war ihm dialektisch gewiß. In dieser Art, wie Platon das System des Denkens und das System dessen, was ist, durch die

ganze Gliederung der Wissenschaft zu verfolgen vorschrieb, erkennen wir eins seiner größesten Verdienste um die Philosophie. Und von dieser Seite hat sich auch seine Forschung erst recht befestigt und befruchtet, indem sie der Ergründung des Guten nach Sokratischer Weise sich ergab. Da ist das wahre Leben der Platonischen Philosophie, wo es zu zeigen gilt, daß die rechte Wissenschaft die Erkenntniß des Guten sei, nur möchten wir wohl das Gute in seiner Einheit nicht zu fassen vermögen, indem wir der körperlichen Beschränkung unterworfen, es nur im Werden erblicken könnten; aber in der Vielheit der Ideen das Bessere und des Schlechtere zu erkennen, sei uns doch vergönnt, uns erinnernd an das ewige Maaß alles Daseins, mit welchem Maaße wir selbst unserm Ursprunge nach verbunden. Mag Platon in seinen Bestimmungen über das Gute vielfach geirrt haben — und wie konnte er anders, da er seiner Zeit und seinem Volke angehörte? — so hat er doch hierin dem, welcher zur Erkenntniß Gottes gelangen möchte, einen nicht verächtlichen Weg der Forschung gezeigt. Wir müssen hierin einen der Punkte seiner Lehre erblicken, welche von seinen vorgeblichen Schülern nur zu oft übersehen worden sind, daß er davon abmahnte, die Idee Gottes oder des Guten in ihrer überwesentlichen und überwissenschaftlichen Einheit zu verfolgen, und wenn er auf diese Einheit in seinen Untersuchungen stieß, nur mit mythischen Bildern sich zu behelfen suchte, daß er dagegen darauf ausging, zur Erkenntniß der Idee des Guten durch die Entwicklung einer Mannigfaltigkeit von Ideen, welche von jener umfaßt sind, zu gelangen.

Ungern bekämpfen wir, wie Aristoteles sagt, unsere Freunde; aber die Wahrheit ist uns werther. Es kommt uns nicht darauf an, alle die kleinen Mängel der Platonischen Darstellungsweise zu rügen — von ihnen haben wir schon beiläufig gehandelt — nur das wollen wir bemerken, was wesentlich die Wirkung seiner Philosophie schwächte. Es ist offenbar, daß Platon nicht recht den Uebergang zu finden wußte von der Ideenwelt zu dem sinnlich Vergänglichen. Ihm scheint zwar die Vorstellung vorgeschwebt zu haben, daß ein jedes Einzelne, im Gegensatz gegen ein Anderes Gedenkbare eben als solches unvollkommen sein müsse und daß deswegen die einzelne Seele der Natur des Entgegengesetzten oder des Andern theilhaftig in das verhältnißmäßige Werden gerathe; allein theils ist doch wohl diese Vorstellungsweise nicht zur völligen Entschiedenheit von ihm ausgebildet worden — wenigstens seine Gespräche und seine Schüler verrathen uns darüber nichts Sicheres — theils ist sie selbst zu unbestimmt, als daß sie für eine genügende Auskunft angesehen werden könnte. Meistens hält Platon nur an der Wahrheit des philosophischen Forschens und des Lebens der Vernunft fest, um gegen die Vorstellungen, welche das Werden leugnen möchten, sich zu behaupten. Dies hat aber auf der einen Seite zur Folge gehabt, daß da, wo er den Zusammenhang der Ideen mit dem sinnlichen Werden berührt, seine Vorstellungen in unbestimmten Bildern schwanken, wohin besonders die pythagorisirenden Darstellungen gehören. Und hierbei ist denn nicht zu verkennen, daß er zu mancherlei Nebelgeburten, welche an seine Philosophie sich angeschlossen haben, Veranlassung

gegeben hat. Von der andern Seite wird man auch nicht übersehen dürfen, daß die Richtung des Platon ihn doch immer wieder darauf zurückführt, daß vor allen Dingen die Wahrheit der Ideen und des ewigen Seins anerkannt werde, ja wenn bei ihm von der Wahrheit im höhern Sinne die Rede ist, so will er jenen allein Wahrheit und Sein zuschreiben. Dadurch bekommt nun natürlich das Sinnliche, welches den Ideen entgegengesetzt ist, ein so unbestimmtes Dasein, daß es uns unter den Händen zerfließen möchte. Wenn ihm Aehnlichkeit mit oder Theilnahme an den Ideen zugesichert wird, so soll dadurch zwar sein Dasein gerettet werden; aber wie eine solche Aehnlichkeit oder Theilnahme zu denken sei, darüber suchen wir vergeblich Belehrung. So wendet die philosophische Forschung des Platon sich ab von der Wirklichkeit des Lebens, von dem, was erlebt und erfahren wird, und dies ist die wichtigste Einseitigkeit seiner Lehre. In der That hat zwar Platon die Forschung nach den Erscheinungen der Natur und des vernünftigen Lebens nicht aufgegeben; dazu zwang ihn die Gewalt der Vernunft, welche über alle einseitige Lehren Herr wird; aber unter welchem Gesichtspunkte auch er die Erscheinungen auffaßt, doch wollen sie nicht recht seiner Lehre sich bequemen. Denkt er sich das Körperliche, die Ursache aller sinnlichen Erscheinung, als die Mitursache zum Guten, so verräth sich doch auch wieder sein Hang, dasselbe als Grund alles Bösen anzuklagen. Lobt er die sinnlichen Empfindungen als das Mittel, uns die Ideen zur Wiedererinnerung zu bringen, so fragen wir, wodurch die Ideen uns in Vergessenheit geriethen, und hören nur ungern die Antwort: auch nur

durch den sinnlichen Fluß des Körperlichen. Ueberhaupt: wozu leben wir? Um die möglichst reine Wissenschaft vom Guten und damit das möglichst reine Gute in uns zu erzeugen. Allein wir besaßen ja diese Güter schon; warum hat sie uns das Geschick entrissen? Auch verschwindet uns selbst das letzte Ziel unseres Kampfes; denn haben wir auch möglichst uns gereinigt und sind wir auch zu einem schönern Leben gekommen, so erfaßt uns doch einmal wieder der Nothwendigkeit Gewalt und führt uns in den Mühen des Lebens umher. Wenn Platon vor dem weltlichen Leben der Seele ein reines Schauen der Ideen voraussetzt, so läßt sich freilich dem Leben im Ganzen kein vernünftiger Zweck anweisen.

Diese Mängel der Platonischen Lehre mußten wir hier anführen, weil nur aus ihnen die Entwicklung der spätern Philosophie sich erklären läßt.

Sechstes Kapitel.

Die Schüler des Platon in der ältern Akademie.

Als Platon gestorben war, zeigte es sich, fast wie nach dem Tode des Sokrates, daß seine kräftige Persönlichkeit mancherlei ungleichartige Stoffe zusammengehalten hatte. Xenokrates und Aristoteles gingen nach Atarneus

zum Tyrannen Hermeias [1]), Speusippos, der Neffe des Platon, blieb und lehrte in der Akademie.

Es scheiden sich also hier unsere Wege. Wir müssen auf der einen Seite das, was in der Akademie philosophirt wurde, auf der andern Seite die Philosophie des Aristoteles verfolgen. Aber mit ganz anderer Lust gehen wir auf dem einen und auf dem andern Wege. Denn es ist schon früher von uns bemerkt worden, daß in diesen Zeiten der Bildungsgang der griechischen Philosophie Einheit gewonnen hatte und wir daher versichert sein können, in einem Manne und in einer Schule die wahre Fortentwicklung der Wissenschaft zu finden, wärend die, welche zur Seite ihre Philosophie sich ausarbeiteten, mehr oder weniger theils nur das Alte festzuhalten bemüht, theils auch auf Abwegen begriffen waren. Mögen immerhin diese Männer dabei noch manches nicht ungeschickt gedacht und gelehrt haben, so werden sie doch keinen Anspruch darauf nachweisen können, den Philosophen, welche die Wissenschaft bewegt haben, zugezählt zu werden. So ist es mit den Akademikern, welche für die treuen Anhänger des Platon gehalten werden, wärend Aristoteles, der Untreue angeklagt, in der Geschichte lebt zu unvergeßlichem Andenken. Es geschieht den Philosophen wie den großen Staatsmännern. Sie bilden um sich herum eine Schaar treuer Gesellen; sind sie aber dahin und sollen diese die Meister spielen, so gelingt das Werk nur schlecht; jedoch ein Anderer bemeistert sich der Bewegung der Geister, welche jene erregt hatten.

---

1) Strab. XIII. p. 127. Tauchn.

Wir wenden uns zuerst zur Betrachtung der akademischen Schule, weniger ihrer selbst wegen, als um zu zeigen, wie sich in ihr ein Zustand der griechischen Bildung ausspricht, an welchem die spätere Entwicklung der Philosophie anknüpfen konnte. Nach dem Tode des Platon setzte Speusippos den Unterricht in der Akademie fort, welchen sein Oheim begonnen hatte, und lehrte daselbst acht Jahre lang. Nachher finden wir in derselben Akademie einen andern Schüler des Platon, den Xenokrates, welchem eine Reihe von Lehrern folgte, die aus seiner Schule hervorgegangen war. Wir befinden uns jetzt in einer Zeit, in welcher förmliche Lehranstalten für die höhere Bildung eingerichtet waren. Die Nachfolge im Lehramte scheint der frühere Lehrer auf den spätern übertragen zu haben [1]), und die Fortsetzung der akademischen Schule stand wahrscheinlich in Verbindung mit dem Besitze des Gartens an der Akademie, welchen schon Platon besessen hatte [2]).

Man möchte annehmen, daß die Schüler des Platon in der Akademie den guten Willen hatten, die echte Lehre des Platon fortzupflanzen und nur hie und da zu erweitern oder näher zu bestimmen. Allein die Ueberlieferung der Philosophie geschieht nur in der weitern Ausbildung der Gesinnung und des Lebens, und so konnte es nicht ausbleiben, daß sich auch solche Bestimmungen der Lehre einschlichen, welche mit der Platonischen Denkart nicht in Uebereinstimmung standen. Daher wird vom Aristoteles

---

1) Diog. L. IV, 3.
3) Plut. de exil. 10.

die Lehre des Platon nicht selten von der Lehre der Platoniker unterschieden. Es sind aber freilich nur sehr dunkele Spuren, welche wir zu verfolgen haben, wenn wir zu einem einigermaßen wahrscheinlichen Ergebnisse über die Fortbildung der akademischen Philosophie gelangen wollen.

Zuerst möchten wir die Meinung aussprechen, daß schon durch den Speusippos die Akademie anfing, mehr in den Zug der Gelehrsamkeit hineinzukommen, als dies beim Platon der Fall gewesen. Dies war der natürliche Gang, welchen die höhern Bildungsanstalten bei den Griechen gingen; mit der Philosophie fingen sie an; durch Gelehrsamkeit erhielten sie sich. Sie mußten manches in ihren Kreis ziehen, was der Philosophie an und für sich fremd ist, weil sie die gesammte Bildung des Griechen vollenden sollten. Des Speusippos Gelehrsamkeit ersehen wir aus manchen Nachrichten. Aristoteles kaufte seine Bücher zu einem hohen Preise, für drei Talente [1]); vom Speusippos wird erzählt, er habe zuerst das Gemeinschaftliche in den Wissenschaften nachgewiesen und sie so viel als möglich mit einander verbunden [2]); er verfolgte den

---

1) Diog. L. IV, 5.; Gell. noct. Att. III, 17. Auf die Philosophie des Speusippos legte Aristoteles wohl keinen großen Werth; er kannte sie auch wohl schon aus der Schule des Platon.

2) Diog. L. IV, 2. *οὗτος πρῶτος — — ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐθεάσατο τὸ κοινὸν καὶ συνῳκείωσε καθόσον ἦν δυνατὸν ἀλλήλοις.* Daß die *μαθήματα* nicht bloß die mathematischen Wissenschaften sind, scheint mir gewiß zu sein, denn Speusippos führte hierin nur etwas aus, was schon Platon angegeben hatte. Vergl. Tennemann's Gesch. der Phil. III. S. 7.

Grundsatz, daß derjenige, welcher eine Begriffserklärung geben wolle, alles wissen müsse, denn er habe alle Unterschiede anzugeben, durch welche das Zu-Erklärende von den übrigen Dingen sich unterscheide [1]) — mit gehöriger Einschränkung vorgetragen, ein vortrefflicher Grundsatz, welcher den Zusammenhang alles Wissens ganz in Platonischer Weise darstellt —; endlich finden wir auch, daß Speusippos dem Grundsatze gemäß, daß überall zur Erkenntniß der Dinge die Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten aufgesucht werden müßten, ein weitläuftiges Werk in zehn Büchern verfaßt hatte, in welchem er das Aehnliche in allen Dingen der ihm bekannten Welt nachgewiesen zu haben scheint [2]). Durch dieses Streben nach der Mannigfaltigkeit des Wissens geschah es auch wahrscheinlich, daß Speusippos näher, wenn auch nur in einer Formel zu bestimmen suchte, wie aus der Empfindung Wissenschaft sich herausbilden lasse. Er sprach nemlich von ei-

---

1) Themist. in Arist. anal. post. II, 14. p. 41. ed. Venet. 1542. Visum autem Speusippo est, utique non recte, eum, qui definiturus sit, scire omnia oportere. Necessarium, inquit, est, omnes rei differentias teneri, per quas genus id, quod definire velis, a caeteris differat. Hoc nemo assequi potest, qui caetera non cognoscat.

2) Diog. L. IV, 5. *διάλογοι τῶν περὶ τὴν πραγματείαν ὁμοίων ι.* Dasselbe Werk unter dem Titel *ὅμοια* citirt Athenäos nicht selten, besonders im 7ten Buche, wo von den Wasserthieren die Rede ist. Es ist eine müßige Hypothese des Menage, daß dies ein Werk des Arztes Speusippos gewesen sei. Aus den Anführungen des Athenäos sehen wir, daß Speusippos die Aehnlichkeit der Thier- und Pflanzen-Arten zu bestimmen suchte. Er strebte also wahrscheinlich nach einer systematischen Naturgeschichte.

ner wissenschaftlichen Empfindung im Gegensatz gegen die wissenschaftliche Vernunft, an welcher auch die Empfindung Antheil erhielte, indem sie mit der Vernunft sich übte, so wie denn der Kunstverständige durch seine Uebung eine größere Fertigkeit in der Richtigkeit der Empfindungen, welche auf seine Kunst sich beziehn, sich erwerbe [1]).

Wir können in allem diesen nichts anderes finden, als nur eine weitere Ausführung und Anwendung der Platonischen Grundsätze, in welcher jedoch die Richtung der Zeitgenossen des Speusippos sich ausdrückt. Dagegen scheint es, als wenn dieser in einem andern Punkte weiter gegangen sei, als der Geist der Platonischen Lehre verstattete. Wir haben bemerkt, daß Platon wahrscheinlich in seinem höhern Alter mehr und mehr in seiner Darstellung an die Pythagorische Zahlenlehre sich anschloß, ohne daß wir doch hierin eine wesentliche Veränderung seiner Ansichten zu erkennen hätten. Dies bestätigt sich uns daraus, daß wir auch die Schüler des Platon, den Speusippos, den Xenokrates und Hestiäos [2]) mit Untersuchungen über die Zahlen und zwar in fortschreitendem Maaße beschäftigt finden, so daß es fast scheint, als wenn diese Männer in der Zahlenlehre das Geheimniß aller Dinge vermuthet hätten. Die Angaben, welche wir hierüber auf-

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 135. *ὡς ἡ τοῦ μουσικοῦ αἴσθησις ἐνάργειαν μὲν εἶχεν ἀντιληπτικὴν τοῦ τε ἡρμοσμένου καὶ τοῦ ἀναρμόστου, ταύτην δὲ οὐκ αὐτοφυῆ, ἀλλ' ἐκ λογισμοῦ περιγεγονυῖαν· οὕτω καὶ ἡ ἐπισημονικὴ αἴσθησις φυσικῶς παρὰ τοῦ λόγου τῆς ἐπισημονικῆς μεταλαμβάνει τριβῆς πρὸς ἁπλανῆ τῶν ὑποκειμένων διάγνωσιν.*

2) Theophr. met. 3.

zuweisen haben, begründen sich vorzüglich in sehr dunkeln Andeutungen des Aristoteles, und das Meiste könnten wir hier füglich dahingestellt sein lassen, da es doch nur zu den Spielereien des Witzes gehört, welche von Zeit zu Zeit mit den philosophischen Bestrebungen verwechselt worden sind. Nur Einiges läßt mit größerer Bestimmtheit sich feststellen und dies genügt auch, um die Bedeutung dieser Lehren ihrer Eigenthümlichkeit nach zu erkennen. Aristoteles sagt, Speusippos habe mehrere Arten der Wesen angenommen und mehrere Gründe derselben, als Platon, einen Grund der Zahlen, einen Grund der ausgedehnten Größen, der Seele und so weiter fort [1]). Als den ersten Grund der Zahlen sah er aber das Eins an [2]), wie denn diese Vorstellungsweise beim Platon und den Platonikern allgemein verbreitet ist. Darin aber wich er vom Platon ab und schloß sich rückwärts den Pythagoreern an, daß er das Eins und den ersten Grund nicht als das Gute an sich, oder als das allgemeine Gut setzte, sondern nur als ein Gut unter andern Gütern [3]). Die Meinung, welche Speusippos hierbei verfolgte, scheint ge-

---

1) Met. VII, 2. *Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος καὶ ἀρχὰς ἑκάσης οὐσίας ἄλλην μὲν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας.* Damit scheint in Verbindung zu stehn Iambl. ap. Stob. ecl. I. p. 862. *ἐν ἰδέᾳ δὲ τοῦ πάντη διασατοῦ (τὴν ψυχὴν εἶναι) Σπεύσιππος.*

2) Dies sieht man aus Arist. met. XIV, 4 u. 5, welche Stellen ich mit Brandis auf den Speusippos beziehe nach Arist. XII, 7.

3) Arist. eth. Nic. I, 4. *πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ (τοῦ ἀγαθοῦ) τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συσοιχίᾳ τὸ ἕν. οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἑπακολουθῆσαι δοκεῖ.*

wesen zu sein, daß, wenn wir das Eins als das Gute an sich setzten, die entgegenstehende Menge das Böse an sich sein würde und da nun alles aus dem Entgegengesetzten sei, so würde alles aus dem Guten an sich und aus dem Bösen an sich seinen Ursprung haben [1]). Diesem blanken Dualismus also wollte Speusippos entgehn, indem er sich scheute, dem ersten Anfange oder dem Eins das schlechthin Gute beizulegen. Die nothwendige Folge hiervon war aber, daß er den ersten Grund aller Dinge nur als ein nicht an sich Gutes betrachten konnte, und da Speusippos doch wahrscheinlich das Gute an sich nicht aufheben wollte, als zu tief mit der Platonischen Lehre verwachsen, so blieb ihm nichts anderes übrig, als das Gute erst aus dem ersten Grunde sich entwickeln zu lassen. Um diese Ansicht zu stützen, ging er auf die alte Vergleichung der Weltbildung mit der Erzeugung eines Lebendigen aus dem Saamen zurück; ein solcher Saame des Guten sei das Erste, aus ihm müsse sich erst die volle Gestalt des Vollkommenen entwickeln [2]). In dieser

---

Auch den *νοῦς* unterschied Speusippos vom Eins. Stob. ecl. I. p. 58. *Σπεύσιππος τὸν νοῦν οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ.*

1) Arist. met. XIV, 4. — *καὶ τὸ ἐναντίον στοιχεῖον, εἴτε πλῆθος ὂν εἴτε τὸ ἄνισον καὶ μέγα καὶ μικρόν, τὸ κακὸν αὐτό. διόπερ ὁ μὲν ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προσάπτειν τῷ ἑνὶ ὡς ἀναγκαῖον ὄν, ἐπεὶ δ' ἐξ ἐναντίων ἡ γένεσις, τὸ κακὸν τὴν τοῦ πλήθους φύσιν εἶναι.*

2) Ib. XII, 7. *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴον-*

Richtung ging Speusippos so weit, daß er das Eins nicht einmal ein Seiendes nennen wollte [1]), wohl offenbar deswegen, weil es nur dem Vermögen nach ein Sein hätte. Mit diesen Lehren möchten wir in Verbindung bringen, daß Speusippos auch angeklagt wird, er habe den Begriff der Götter austilgen wollen, indem er einer thierischen Kraft die Regierung aller Dinge übertragen habe [2]), und daß man von ihm sagt, das Ehrenwerthe habe er rar gemacht, um die Mitte der Welt herum es setzend und vielleicht auch nach beiden Seiten des äußersten Himmels [3]), wo auch die Pythagoreer das Göttliche gesucht hatten. Wenn wir nun von dieser Lehre aus die früher angeführte Stelle des Aristoteles [4]) betrachten, in welcher von der Reihe der Wesen und Gründe die Rede ist, so können wir nicht leicht eine andere Vorstellung fassen, als daß Speusippos aus den unvollkommenen Gründen die vollkommenern abge-

---

ται. Cf. ib. XIV, 4. Damasc. quaest. de prim. princ. I. p. 3.

1) Ib. XIV, 5. *οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίζων ἀτελῶν δὲ ἀεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φασίν, ὥσε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό.*

2) Cic. de nat. D. I, 13. Speusippus — vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, eveilere ex animis conatur cognitionem deorum.

3) So etwas läßt sich rathen aus der verwirrten Stelle Theophr. met. 9. *εἰ γὰρ καὶ οἱ περὶ τῆς ὅλης οὐσίας λέγοντες, ὥσπερ Σπεύσιππος σπάνιόν τι τὸ τίμιον ποιεῖ, τὸ περὶ τὴν τοῦ μέσου χώραν· τὰ δ' ἄκρα καὶ ἑκατέρωθεν. τὰ μὲν οὖν ὄντα καλῶς ἔτυχεν ὄντα.*

4) Met. VII, 2.

geleitet habe, aus dem Eins als dem Grunde der Zahl den Grund der ausgedehnten Größe, dann den Grund der Seele und so wahrscheinlich bis zur Zehnzahl fort, welche er als das naturgewaltigste und vollendetste aller Wesen beschrieb [1]). Wir rathen nur über diese Sachen; aber wie wir auch rathen, so scheint doch so viel gewiß, daß Speusippos in diesen Lehren vom Platon sich wesentlich entfernt habe, erstens indem er ein Anderes als das Gute an sich zum ersten Grunde machte, dann indem er in die phantastische Zahlenlehre mehr und mehr sich vertiefte. Das Erste ist offenbar als ein Rückschritt zu den unentwickelten Vorstellungen der Frühern anzusehn; das Andere, je mehr es von einer besonnenen Forschung sich abwandte, um so mehr mußte es zu der nüchternen Untersuchung des Wirklichen zurückführen [2]).

In einer ähnlichen nicht sehr fruchtbaren Richtung finden wir den Xenokrates. Dieser Mann, geboren zu Chalkedon Ol. 96, 1 [3]), soll zuerst dem Sokratiker Aeschines [4]), nachher dem Platon als Schüler gefolgt sein;

---

1) Theolog. arithm. p. 62.

2) Einige Nachrichten von ethischen Lehren des Speusippos finden sich Clem. Alex. str. II. p. 367; 418; Senec. ep. 85. Sie sind zu abgerissen, als daß man daraus etwas Bedeutendes erschließen könnte. Wenn Cicero orat. III, 8; cf. qu. acad. I, 4. sq. sagt, Speusippos und die ältere Akademie wären nur wenig vom Aristoteles abgewichen, so scheint er mir besonders auf die Güterlehre zu sehen.

3) Cic. qu. ac. I, 4; Diog. L. IV, 4. Vergl. Van de Wynpersse diatribe de Xenocrate Chalcedonio. Lugd. Bat. 1822. und die gründliche Recension dieser Schrift in den Heidelb. Jahrb. 1824. S. 275 f.

4) Athen. XI. p. 507.

nach dem Tode des Speusippos lehrte er fünf und zwanzig Jahre in der Akademie [1]). Die sittliche Festigkeit seines Charakters, seine Liebe zu seinem Lehrer, sein Eifer für die Philosophie haben das schönste Lob, dagegen stand er bei seinem Lehrer und bei den Alten überhaupt in dem Ruf, daß er weder große Anmuth des Geistes, noch große Schnelligkeit und Schärfe des Verstandes besitze [2]), und in der That, wenn wir aus unserer geringen Kenntniß seiner Lehre urtheilen sollen, so können wir diesem allgemeinen Rufe nicht Unrecht geben. Aus einigen Andeutungen, welche wir mit dem Gange der Entwicklung übereinstimmend finden, möchten wir vermuthen, daß er in fortlaufender Rede gelehrt habe [3]). Deswegen mußte er denn auch wohl darauf bedacht sein, seine Unterweisungen über die Philosophie in bestimmte Eintheilungen zu fassen, und der Erfolg hiervon mochte die Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik sein, als deren Erfinder er angegeben wird [4]). Wir haben schon früher zu zeigen gesucht, daß er hierdurch etwas nur in eine bestimmte Lehrform brachte, was in der Platonischen Lehre schon früher deutlich genug angelegt war.

Das Eigenthümliche, welches dem Xenokrates beigelegt wird, dreht sich fast ausschließlich um die mathematischen Formeln, in welche er die Platonische Lehre zu

---

1) Diog. L. l. l.

2) Cic. de off. I, 30; Plut. de rect. rat. aud. 18; conj. praec. 28; Diog. L. IV, 6.

3) Diog. L. IV, 11; 16.

4) Sext. Emp. adv. math. VII, 16.

fassen suchte. Wir sehen hierin deutlich, daß die Pythagorisirende Darstellung in der Akademie mehr und mehr Raum gewann. Die Art, wie Platon das Mathematische von dem Sinnlichen und dem Idealen unterschieden hatte, scheint seinen Schülern nicht deutlich gewesen zu sein. Sie wurden deswegen, indem sie von seiner Art nicht lassen wollten, zu leeren Annahmen geführt, und von der andern Seite, indem sie dem Zuge nach der Erkenntniß des Wirklichen folgten, fühlten sie sich genöthigt, die überschwänglichen Ideen des Platon auf eine etwas zu handgreifliche Weise zu erklären. Aristoteles bemerkt, daß unter den Schülern des Platon drei von der Platonischen Lehre abweichende Annahmen über die Zahl sich gebildet hatten. Einige gaben die ideale Zahl auf und nahmen nur die mathematische an, andere suchten den Unterschied zwischen der mathematischen und der idealen Zahl aufzuheben, noch andere wollten nur die ideale Zahl festhalten [1]). Es scheint, daß Xenokrates der zweiten Annahme folgte, wenigstens sind die Ausleger des Aristoteles dieser

---

1) Arist. met. XIII, 9. *οἱ μὲν γὰρ τὰ μαθηματικὰ μόνον ποιοῦντες παρὰ τὰ αἰσθητά, ὁρῶντες τὴν περὶ τὰ εἴδη δυσχέρειαν καὶ πλάσιν, ἀπέσησαν ἀπὸ τοῦ εἰδητικοῦ ἀριθμοῦ καὶ τὸν μαθηματικὸν ἐποίησαν· οἱ δὲ τὰ εἴδη βουλόμενοι ἅμα καὶ ἀριθμοὺς ποιεῖν, οὐχ ὁρῶντες δέ, εἰ τὰς ἀρχάς τις ταύτας θήσεται, πῶς ἔξαι ὁ μαθηματικὸς ἀριθμὸς παρὰ τὸν εἰδητικόν, τὸν αὐτὸν εἰδητικὸν καὶ μαθηματικὸν ἐποίησαν ἀριθμὸν τῷ λόγῳ, ἐπεὶ ἔργῳ γε ἀνῄρηται ὁ μαθηματικός· ἰδίας γὰρ καὶ οὐ μαθηματικὰς ὑποθέσεις λέγουσιν.* Ib. c. 6. *ἄλλος δέ τις τὸν πρῶτον ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν ἕνα εἶναι.* Ib. c. 8. *ὅτι μὲν οὖν εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι, κτλ.* Vergl. Heidelb. Jahrb. a. a. O. S. 478.

Meinung [1]), und wir dürfen daher wohl annehmen, daß bei ihm das Bestreben sich ausgesprochen habe, den mathematischen Lehren philosophische Bedeutung beizulegen, oder in ihnen Erkenntniß der Ideen zu suchen. Diese Vermuthung bestätigt uns die Ansicht, welche Xenokrates von dem Verhältniß der Wissenschaft und der sinnlichen Empfindung zu dem Wesen der Dinge hatte. Er nahm drei Arten des Wesens an, das sinnliche, das durch die Vernunft erkennbare und das aus beiden zusammengesetzte, welches Gegenstand der Meinung sei. Das durch die Vernunft erkennbare Wesen ist ihm außerhalb des Himmels oder der Welt, das Sein der Ideen, das sinnliche innerhalb der Welt, das gemischte endlich der Himmel selbst, denn der Himmel sei sichtbar für die sinnliche Empfindung, aber auch durch die Vernunft erkennbar vermittelst der Astronomie [2]). Wenn nun die Astronomie von dem Platon und von den Alten für eine mathematische

---

1) Syrian. in met. Ar. XII. p. 71; Philop. in Ar. met. p .56. b; 58. b; 60. b. Die Ausleger widersprechen sich; sie hatten die Schriften des Xenokrates nicht vor sich, berufen sich jedoch auf den Alexandros von Aphrodisias. Ihre Meinung scheint dadurch bestätigt zu werden, daß Aristoteles dieser Lehre vorwirft, sie führe auf unmathematische Annahmen.

2) Sext. adv. math. VII, 147. *Ξενοκράτης δὲ τρεῖς φησὶν οὐσίας εἶναι, τὴν μὲν αἰσθητήν, τὴν δὲ νοητήν, τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστήν· ὧν αἰσθητὴν μὲν εἶναι τὴν ἐντὸς οὐρανοῦ, δοξαστὴν δὲ καὶ σύνθετον τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ· ὁρατὴ μὲν γάρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι' ἀστρολογίας.* In dem Folgenden ist es wichtig, daß Xenokrates keinen Unterschied zwischen *ἐπιστήμη* und *διάνοια* zu machen scheint und auch der *αἴσθησις* Wahrheit zuschreibt, doch nicht eine solche, wie sie der wissenschaftliche *λόγος* besitzt.

Wissenschaft gehalten wurde, so ist es klar, daß Xenokrates der mathematischen Wissenschaft gleichen Rang mit der Philosophie zuschrieb. Daher wird uns denn auch gesagt, daß keiner in der Ableitung der Dinge nach der Reihe der Zahlen weiter gegangen sei, als Xenokrates [1]), wahrscheinlich weil er in den Zahlen selbst das Wesen der Dinge zu entdecken glaubte.

Damit übereinstimmend finden wir es, daß er viele philosophische Begriffe auf mathematische Formeln zurückzubringen suchte. Die Einheit und die Zweiheit sind ihm die Götter, welche die Welt beherrschen, deren Mannigfaltigkeit ihm aber wieder in die acht Gestirne zerfällt [2]); die Seele ist ihm eine sich selbst bewegende Zahl [3]); das Göttliche verglich er mit dem gleichseitigen Dreieck, weil es durchaus aus gleichen Seiten zusammengesetzt sei, das Sterbliche mit dem nngleichschenklichen, weil es gänzlich aus ungleichen Seiten bestehe, und das Dämonische mit dem gleichschenklichen Dreieck, weil es gleiche und auch ungleiche Seiten habe [4]). Dies möchte wohl mit der Platonischen Lehre, von der Bildung der Elemente aus Dreiecken zusammengehangen haben, so wie auch die bekannte Lehre des Xenokrates von den untheilbaren Linien [5]), jene seltsame Annahme, welche von der Verwir-

---

1) Theophr. met. 3.

2) Stob. ecl. I. p. 62; Cic. de nat. D. I, 13; Clem. Alex. protrept. p. 44.

3) Plut. de anim. procr. 1.

4) Plut. de orac. def. 13.

5) Aristoteles erwähnt sie öfters ohne den Namen des Xenokrates. Die Commentatoren pflegen ihn zu nennen; z. B. Simpl. phys.

rung der Pythagorisirenden Platoniker zeugt. Wir können in diesen Formeln überhaupt nur die Neigung der Platonischen Schule zur symbolisirenden Mathematik wiedererkennen. Doch scheint uns Einiges auch hierin der weitern Erörterung werth.

Die Art, wie Platon in der ganzen Welt das Göttliche nur nach verschiedenen Maaßen oder Graden wiederzuerkennen gestrebt hatte, mußte bei solchen, welche alle Gedanken auf das Anschauliche zurückzuführen geneigt waren, aber nicht wie Platon mit Mythen sich begnügen wollten, eine phantastische Vorstellungsweise begünstigen. Hiervon finden wir manche Spuren, so wie in der Akademie überhaupt, so auch besonders im Xenokrates. Doch hielt dieser noch ganz an dem Standpunkte des Sokrates fest, welcher das Göttliche in der Welt in dem vernünftigen Bewußtsein vom Göttlichen gesucht hatte. Daher wollte Xenokrates den Gedanken des Göttlichen, als welches die ganze Welt durchdringe, auch in den unvernünftigern Thieren finden [1]), und das Dämonische, das Vermittelnde zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen, suchte er in der guten und bösen Beschaffenheit der Seele [2]). Doch darauf beschränkte sich diese Richtung seines Geistes

---

fol. 30. a. Sie führen die Lehre gewöhnlich auf die Beweise des Zenon zurück; aus diesen aber erklärt sich die Annahme der Linien nicht.

1) Clem. Alex. strom. V. p. 590. *καθόλου γ' οὖν τὴν περὶ τοῦ θείου ἔννοιαν Ξενοκράτης — οὐκ ἀπελπίζει καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις.* Die vernunftlosen Thiere sind nemlich auch nicht ganz vernunftlos.

2) Arist. top. II, 2. *καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἑκάστῳ εἶναι*

nicht, vielmehr scheint er eine ziemlich weitläuftige Lehre von den Göttern und Dämonen ausgebildet zu haben. Er nahm an, daß Dämonen auch in den körperlichen Elementen wohnten [1]), und begünstigte mancherlei abergläubische Vorstellungen von dem Walten der Dämonen, besonders der bösen, in der Welt [2]). Doch am meisten verräth sich seine phantastische Vorstellungsweise in den zwar lückenhaften, aber in diesem Punkte ziemlich deutlichen Ueberlieferungen über die Art, wie er von der höchsten Idee Gottes zu den weltlichen Erscheinungen des Göttlichen einen stufenweisen Uebergang sich zu bahnen suchte. Er sprach von einem höchsten und tiefsten Zeus [3]) und von zwei Göttern, einem männlichen und einem weiblichen, von welchen jener ihm die Einheit, dieser die Zweiheit hieß. Der männliche Gott, der Vater der Götter, Zeus, herrsche im Himmel, er sei die ungrade Zahl, die Vernunft und der erste Gott. Der weibliche Gott dagegen sei gleichsam die Mutter der Götter und die Seele des All, herrschend über die schiefe Bewegung der Plane-

---

δαίμονα. Stob. serm. CIV, 24. *δαίμονος κακίᾳ τοὺς πονηροὺς κακοδαίμονας ὀνομάζομεν.*

1) Stob. ecl. I. p. 62.

2) Plut. de Is. et Os. 25; 26; de def. orac. 17.

3) Clem. Alex. strom. V. p. 604. *Ξενοκράτης — τὸν μὲν ὕπατον Δία, τὸν δὲ νέατον καλῶν.* Plut. Plat. qu. IX, 1. *ἢ καὶ Ξενοκράτης Δία τὸν μὲν ἐν τοῖς κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν ὕπατον καλεῖ, νέατον δὲ τὸν ὑπὸ σελήνην.* Die Ausdrücke *ὕπατος* und *νέατος* sind musikalisch und Pythagorisch. Es ist sehr zu bezweifeln, ob die Zurückführung des tiefsten Zeus auf die Region unter dem Monde richtig ist.

ten unter dem Fixsternhimmel [1]). Wenn auch diese unzulänglichen Angaben vieles zu bedenken übrig lassen, so scheint doch aus ihnen so viel hervorzugehn, daß Xenokrates das beständig auf gleiche Weise sich Verhaltende, d. h. die Ideen, in den Fixsternhimmel versetzte und in diesem auch die Vernunft der Welt fand, daß er aber auch von dieser die Weltseele unterschied, welche nur über den kleinern Kreis der Planetenbahnen die Herrschaft führe. Unterschied er nun diese Herrscher der Welt, sie jedoch auch wieder unter dem Begriff des Göttlichen vereinigend, so kann man darin wohl nur das Streben erblicken, die Idee der göttlichen Wirksamkeit in der Welt im Einzelnen sich anschaulich zu machen. Dies Verfahren setzt sich alsdann noch weiter fort, indem auch die in der Weltordnung enthaltenen Gestirne göttliche Ehre erhalten und an diese sodann die dämonischen Kräfte bis zu den Elementen herab sich anschließen. So ist uns denn die ganze Kette enthüllt, an welcher die göttliche Kraft immer mehr in das Tiefe herabsteigend die ganze Welt durchdringt. Die Zahlen bilden gleichsam die Stufen, auf welchen

---

1) Stob. ecl. I. p. 62. *Ξενοκράτης τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεούς, τὴν μὲν ὡς ἄῤῥενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν, ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥν τινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅσις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θηλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως* (f. λόξεως v. λοξώσεως) *ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. θεῖον δὲ εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις ὀλυμπίους θεούς.* Cf. Cic. de nat. D. I, 13. Es bleibt zweifelhaft, ob Xenokrates die *δυὰς* und den *νέατος Ζεὺς* für dasselbe gehalten, auch ob er nicht die *μονὰς* und die *δυὰς* in einen höhern Begriff vereinigt habe.

Gott vom Himmel zur Erde gelangt. Noch bedenklicher aber ist es, daß in diesen Lehren die göttliche Zweiheit, das weibliche Princip, die Stelle zu vertreten scheint, welche Platon im Timäos der Natur des Andern, der Materie, eingeräumt hatte. Denn dadurch tritt eine Vorstellung, welche beim Platon nur verneinender Bedeutung ist, so sehr in Vermischung mit dem Begriff Gottes, daß man fast in Furcht gerathen möchte, auch Xenokrates habe, wie Speusippos, diesen Begriff nicht in der Reinheit festzuhalten gewußt, in welcher er dem Platon gegolten hatte.

Wir müssen noch ein Paar Punkte berühren, welche bei den Alten oftmals erwähnt werden, die Erklärung, welche Xenokrates von der Seele gab, und seine Lehre von den untheilbaren Linien. Die Seele nannte er eine Zahl, welche sich selbst bewegt [1]). Wir erinnern uns bei dieser Erklärung an das Bestreben, alles auf Zahl zurückzubringen, außerdem aber auch noch an den Gegensatz zwischen der unveränderlichen Vernunft und der beweglichen Seele [2]). Xenokrates scheint von den beiden ersten Gründen, dem Eins und der Menge, noch zwei untergeordnete Gründe, das Selbige und das Andere, unterschieden und aus jenem das Beharren, aus diesem die Veränderung

---

1) Arist. de an. I, 2; 4; anal. post. II, 4. immer ohne den Namen des Urhebers. Plut. de anim. procr. 1. *Ξενοκράτης — τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφαίνεται.* Die Erklärungen der Commentatoren des Aristoteles geben keinen sichern Führer ab, indem sie über die Bedeutung jener Erklärung nur rathen.

2) Vergl. die oben angeführten Stellen. Plut. qu. Plat. IX, 1. und Stob. l. l.

abgeleitet zu haben, so daß ihm die Seele aus der Verbindung beider ihr veränderliches Wesen erhalten sollte [1]). Man kann sich nicht verhehlen, daß mit dieser Unterscheidung der Gründe des Seins und des Werdens, nichts gewonnen werde, außer nur der Schein einer genauern Zusammenfügung der Begriffe, welcher aber nur ein unfruchtbares Grübeln über die Gründe der Mathematik und der Welt zum Grunde lag. Daß wir hiermit dem Xenokrates nicht zu viel zur Last legen, davon giebt wohl seine Lehre von den untheilbaren Linien den besten Beweis ab. Diese Lehre scheint dem Xenokrates zum Theil daraus sich gebildet zu haben, daß er die Zenonische Beweisführung aus der Unendlichkeit der Theilung und zugleich die atomistischen Lehren bekämpfen wollte [2]); am nächsten aber schloß sie sich wohl an die Platonische Erklärung der Elemente aus der Verschiedenheit der Dreiecke nach ihren Seitenlinien an. Welche Entstehung sie aber auch gehabt haben mag, so ist es doch wohl klar, daß sie nur in einer Verlegenheit sich erzeugen konnte, bei welcher es besser gewesen wäre stehen zu bleiben, als ein solches gewaltsames

---

1) Plut. de an. procr. 2. *οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν ἢ γένεσιν ἀριθμοῦ δηλοῦσθαι νομίζουσι τῇ μίξει τῆς ἀμερίσου καὶ μερισῆς οὐσίας. ἀμέρισον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἕν, μερισὸν δὲ τὸ πλῆθος, ἐκ δὲ τούτων γίνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἑνὸς ὁρίζοντος τὸ πλῆθος καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρας ἐντιθέντος, ἣν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον· — τοῦτον δὲ μήπω ψυχὴν τὸν ἀριθμὸν εἶναι· τὸ γὰρ κινητικὸν καὶ κινητὸν ἐνδεῖν αὐτῷ· τοῦ δὲ ταυτοῦ καὶ τοῦ ἑτέρου συμμιγέντων, ὧν τὸ μέν ἐξι κινήσεως ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς, τὸ δὲ μονῆς, ψυχὴν γεγονέναι, μηδὲν ἧττον τοῦ ἱσάναι καὶ ἵσασθαι δύναμιν ἢ τοῦ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν οὖσαν.*

2) Arist. de lineis insec. init.

Mittel zu ergreifen, um sich doch nur den Schein zu geben, als hätte man etwas zu sagen gewußt.

Wir finden hiernach, daß Xenokrates die Lehre des Platon nur mit einigen Formeln bereichert hat, welche die mathematischen Begriffe mehr in die Philosophie zu ziehen bestimmt waren; aber es leuchtet auch hieraus zugleich das Bestreben hervor, die Lehre des Platon von den Ideen mehr mit der anschaulichen Erkenntniß zu verknüpfen. Denselben Geist scheinen auch seine ethischen Lehren zu athmen, welche übrigens nur wenig Eigenthümliches verrathen [1]). Denn die Glückseligkeit als das Ziel des vernünftigen Lebens suchte er nicht nur in der Tugend der Seele, sondern auch in den Kräften, welche derselben untergeben sind, weil nur durch Hülfe dieser das Körperliche und die äußern Güter gewonnen werden könnten [2]). Hierin scheint der Grund gelegen zu haben, weswegen er die theoretische Vernünftigkeit von der praktischen unterschied [3]) und dem Weisen, d. h. dem theoretisch Vernünftigen nicht alle Güter zusprechen mochte [4]). Mit diesem gemäßigten Sinne stimmen auch die Lehren überein, welche der ältern Akademie beigelegt werden, daß sie in allen

---

1) Ueber das Einzelne verweise ich auf Wynpersse l. l. p. 161 f.

2) Clem. Alex. strom. II. p. 419. *Ξενοκράτης — τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως. εἶτα ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται, φαίνεται λέγων τὴν ψυχήν, ὡς δὲ ὑφ' ὧν, τὰς ἀρετάς, ὡς δὲ ἐξ ὧν ὡς μερῶν, τὰς καλὰς πράξεις καὶ τὰς σπουδαίας ἕξεις τε καὶ διαθέσεις καὶ κινήσεις καὶ σχέσεις, ὡς τούτων οὐκ ἄνευ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός.*

3) Ib. p. 369.

4) Cic. qu. ac. II, 44, 45.

Handlungen ein Maaß verlangt und behauptet habe, auch die vernunftlosen Bewegungen der Seele führten zum Guten [1]).

Wer über die Richtung der ältern Akademie auf das Anschauliche und über die damit verbundenen phantastischen Vorstellungen etwas mehr im Zusammenhange sich unterrichten will, dem rathen wir die volltönenden, dunkeln und leeren Redensarten der Epinomis zu durchlaufen. Mag diese Schrift den Philippos, den Opuntier, einen Schüler des Platon, zum Verfasser haben [2]) oder nicht, mit größester Wahrscheinlichkeit läßt sich annehmen, daß sie aus der ältern Akademie hervorgegangen ist. In ihr spricht sich die Verehrung der mathematischen Wissenschaften, besonders der Arithmetik und der Astronomie, auf eine Weise aus, welche wir durchaus nicht echt Platonisch finden können. Es zeigt sich dabei, wie man nach einer bestimmten Theorie über das Göttliche und Dämonische im Himmel und auf Erden strebte, in frömmelnder Betrachtung sichtbare und unsichtbare Götter, Dämonen und Halbgötter unterschied, aber auch gar nicht im Stande war, den wahren Werth der menschlichen Erkenntnisse zu unterscheiden, um so mehr aber dahin sich neigte, das Bildliche in der Platonischen Lehre mit dem wahren Wesen derselben zu verwechseln. Wir finden in dieser Richtung der ältern Akademie zwei Elemente mit einander verbunden, welche widersprechender Natur scheinen und doch eins aus dem andern sich ergeben. Auf der einen Seite steht die Nei-

---

1) Ib. c. 44.

2) Diog. L. III, 37.

gung, dem Fluge der Einbildungskraft in das Reich des Ueberschwänglichen zu folgen; auf der andern Seite sieht man sich genöthigt, in den Kreis der sinnlichen Anschauungen und ihrer Formen zurückzukehren, um doch die Phantasie irgendwie mit Bildern zu erfüllen. Dies ist das Geschick derer, welche die sinnliche Wirklichkeit mit dem Reiche der Ideen nicht auf wahrhafte Weise zu verknüpfen wissen, welche nicht selbst den Weg zu diesem gefunden, sondern nur von ihm glaubhaft berichten gehört haben. Sie möchten hinauf zu dem, was sie, von Andern erregt, als ein Höheres ahnden, das Gebiet ihrer Vorstellungen aber zieht sie beständig zu der gemeinen Sinnlichkeit herab. So gehn sie, nur mit hohlen Worten sich speisend, ungesättigt vom Mahle des Weisen. Man kann wohl sagen, daß Platon Veranlassung zu solchen luftigen Bestrebungen geworden war, indem er die Wirklichkeit des Sinnlichen nicht genug durch die Idee zu bewältigen gelehrt hatte; aber nur solchen konnte er eine solche Veranlassung werden, welche selbst nicht Kraft genug besaßen, das Wirkliche mit regem Geiste zu umfassen.

Die übrigen Lehrer, welche noch zur ältern Akademie gezählt werden, Polemon, Krates und neben diesen Krantor, scheinen müde so unfruchtbarer Grübeleien zu einer ruhigern Forschung zurückgekehrt zu sein, aber auch nichts für die Fortbildung der Philosophie geleistet zu haben. Vom Polemon wird uns eine Geschichte erzählt, wie er durch die philosophischen Lehren des Xenokrates von seinem frühern zügellosen Leben abgemahnt und zum sittlichen Ernst bekehrt worden sei [1]). Damit stimmt es

1) Diog. L. IV, 16; Valer. Max. VI, 9.

überein, daß er auf die Sittenlehre hauptsächlich sein Augenmerk gerichtet, die Dialektik dagegen vernachlässigt haben soll [1]). Wir können hierin nur ein Zeichen finden, daß in der Akademie das wissenschaftliche Streben zu sinken begann. Als Polemon als obersten Grundsatz empfahl, der Natur gemäß zu leben [2]), glaubte er wohl nicht, wesentlich dadurch von der Platonischen Lehre sich zu entfernen und einem andern Wege der Forschung Bahn zu brechen. Uebrigens scheint es, als wenn man jetzt in der ältern Akademie sich bestrebte, auf die unverfälschte Lehre des Platon wieder zurückzugehn [3]) Krantor wenigstens wird uns als der erste Ausleger der Platonischen Schriften genannt [4]). Auch hierin zeigt sich Abnahme der hervorbringenden Geisteskraft und zugleich der Beginn der Gelehrsamkeit in der Philosophie. Mit dem Arkesilaos, einem Schüler des Polemon, fängt eine neue Reihe der Entwicklung der akademischen Schule an, welche einer spätern Zeit und einer verschiedenen Richtung angehört.

---

1) Diog. L. IV, 18.

2) Cic. de fin. IV, 6.

3) Die Lehre derer, welche *οἱ περὶ τὸν Κράντορα* genannt werden, über die Seele ist dafür ein Beweis. Plut. de anim. procr. 1. u. 2.

4) Procl. in Tim. p. 24. Zu diesen Auslegungen gehört wahrscheinlich seine Untersuchung über die Platonische Zahl zur Bildung der Seele, welche Plut. de an. procr. 16; 20; 29 erwähnt.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Verlag von Friedr. Perthes in Hamburg.

Geschichte der Europäischen Staaten. Herausgegeben von A. H. Heeren und F. A. Ukert. gr. 8. Hamburg, bei Fr. Perthes.

Eintheilung des Werks:

1) Geschichte der Teutschen, von Hrn. Dr. Pfister in Stuttgardt.
2) — von Italien, von Hrn. Professor Leo in Halle.
3) — des Oesterreichischen Staats, von Hrn. Prof. Stenzel in Breslau.
4) — des Preußischen Staats, von Demselben.
5) — von Frankreich, ältere, von Herrn Dr. Schmidt in Berlin.
— — neuere, von Hrn. Prof. Loebel in Bonn.
6) — von Spanien und Portugal, von Hrn. Dr. Lembke in Göttingen.
7) — Großbritannien, von Hrn. Dr. Lappenberg, Archivar in Hamburg.
8) — der Niederlande von Hrn. Prof. van Kampen in Amsterdam.
9) — der Schweiz, von Herrn Prof. Hofrath v. Rottek in Freiburg.
10) — von Dänemark und Norwegen, von Hrn. Prof. Hofrath Dahlmann in Göttingen.
11) — von Schweden, von Hrn. Prof. Geyer in Upsala.
12) — von Polen, von Hrn. Prof. Hofrath von Münch in Wilna.
13) — von Rußland, von Hrn. Staatsrath Ewers in Dorpat.
14) — der Byzantiner und Griechen, von Hrn. Prof. Rehm in Marburg.
15) — des Osmanischen Reichs, noch nicht bestimmt.
16) Allgemeine Uebersicht, von Hrn. Prof. Ukert in Gotha.

Wenn nicht besondere Unglücksfälle eintreten, so darf man sich versichert halten, daß das Ganze in den Jahren 1834 bis 1835 vollendet sein wird. Der Subscriptions-Preis für 24 Bogen ist 1 Rthlr. 6 Ggr.

In früheren Anzeigen sagten die Herren Herausgeber:

„Das ganze Unternehmen ist für das gebildete Publikum berechnet. Man will so wenig für Anfänger schreiben, als man sich anmaßt, die Kenner belehren zu wollen. Aus den Quellen sollen die Geschichten bearbeitet werden, weshalb für jeden Staat ein Historiker gewählt wurde, der schon Herr des Gegenstandes war. Seine Beweise anzugeben ist die Pflicht jedes Geschichtschreibers; es werden also auch die Quellen fortdauernd angeführt werden, ohne jedoch das Buch mit Citaten zu überladen. Die Chronologie wird stets am Rande bemerkt, und sowohl durch ausführliche Inhaltsanzeigen, als genaue Columnentitel für die Bequemlichkeit der Leser gesorgt.

Eine gewisse Uebereinstimmung in der Behandlung wird allerdings aus den angenommenen Grundsätzen hervorgehen, ohne jedoch den Mitarbeitern Fesseln anzulegen. Das Streben Aller geht dahin, daß nur die ruhige Stimme der Vernunft sich hören läßt, die Extreme der einen wie der andern Seite sorgfältig vermieden werden.

Die geachtetsten Historiker Deutschlands, denen der Plan mitgetheilt ward, schenkten diesem ihren Beifall, und er erwarb dem Unternehmen die Gunst, daß das K. Preuß. Hohe Ministerium des Unterrichts es allen Unterrichtsanstalten der Monarchie zur Anschaffung empfahl.

Die so allgemein unter uns verbreitete Liebe für die geschichtlichen Studien ließ eine günstige Aufnahme des Unternehmens vermuthen (und bereits hat sie sich über Erwarten gezeigt), wenn gleich auch bei dem reinsten Bewußtsein der Unternehmer, nur den Wissenschaften nützen zu wollen, die so verschiedenartigen Ansprüche, welche an die Geschichtschreibung gemacht werden, ihnen sagen müssen, daß an einen ungetheilten Beifall nicht zu denken sei."

Geschichte, allgemeine, der christlichen Religion und Kirche, von Dr. Aug. Neander. 1r Band, in drei Abschnitten, welcher die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte; — 2r Band, in drei Abschnitten, welcher die K G. von Constantin dem Großen bis Gregor d. Gr. enthält. gr. 8.

Preis dieser 6 Bände 12 Rthlr.
Wohlfeile Ausgabe 6 Rthlr.

Georg Sartorius von Waltershausen, Urkundliche Geschichte des Ursprunges der deutschen Hanse. Herausgegeben von J. M. Lappenberg. Zwei Bde., mit lithographirten Schriftproben und Siegeln. gr. 4. 12 Rthlr.

Die Geschichte des Hanseatischen Bundes, welche der verewigte Sartorius aus den gedruckten und einigen wenigen handschriftlichen Quellen derselben vor etwa dreißig Jahren bearbeitete, hat ihm einen Rang unter den ersten Geschichtsforschern Deutschlands zugesichert. Eine Folge der Anerkennung und Theilnahme, welches dieses Werk fand, war, daß mannichfache Nachforschungen nach urkundlichen Nachrichten über jene in der Geschichte des nördlichen Europa's höchst wichtige Erscheinung in verschiedenen Archiven gestattet und unternommen wurden, welche besonders über die älteste Periode derselben sehr viele neue Aufklärungen gewährten. Die interessantesten Aufschlüsse ergaben sich über das Entstehen des Bundes aus Vereinen, welche niederdeutsche Kaufleute in auswärtigen Handelsplätzen unter sich geschlossen hatten, deren gemeinschaftliche Leitung

auf

auf die durch vielfachere frühere Bündnisse zu verschiedenen Zwecken bereits engvereinten Städte Niederdeutschlands allmälig übertragen wurde; so wie ferner über die Beschaffenheit des ältesten Hansischen Handels und die zum Besten desselben getroffenen Einrichtungen. Sartorius entschloß sich daher zu einer neuen Bearbeitung desjenigen Abschnittes, welcher den Ursprung und die Geschichte der niederdeutschen Hansen auf den auswärtigen Niederlassungen sowohl, als in ihrem Vaterlande, bis zum Jahre 1370 umfaßte. Diese Darstellung ist in dem ersten Bande dieses neuen Werkes enthalten. Um dieselbe jedoch für den Geschichtsforscher gehörig zu beglaubigen, sammelte er aus den Archiven von Lübeck, Hamburg, Cölln, Rostock, Bremen, Copenhagen u. a. Facsimile's und diplomatisch genaue Abschriften zahlreicher, auf die Hansische Geschichte bezüglicher Urkunden, aus denen zu den bereits früher, größtentheils sehr mangelhaft gedruckten, die richtigen Lesarten in dem Urkunden-Verzeichnisse bemerkt sind, welches der zweite Band dieses Werkes enthält, zugleich mit etwa 400 bisher ungedruckten, mit den erforderlichen Erläuterungen versehenen Urkunden und Acten v. J. 1150—1370. Letztere enthalten viele für die allgemeine Handelsgeschichte sehr merkwürdige Zollrollen und Handelsprivilegien, die ältesten Statuten der Hansischen Comtoire, zahlreiche Bündnisse einzelner niederdeutscher Städte, so wie die ältesten Protocolle der in der deutschen Hanse vereinten Bundesstädte: und bieten, wie es bei Urkunden aus einem im Ganzen noch wenig bekannten Zeitalter zu erwarten steht, außer den in der vorliegenden Abhandlung ausgeführten Resultaten, dem Geschichtsfreunde noch sehr viele Belehrung dar über die Reiche und Länder, mit welchen die Hanse im Verkehr stand, so wie die Specialgeschichte der vielen in dieselbe aufgenommenen Städte: so wie auch der Sprachforscher und der Rechtshistoriker manche Ausbeute für ihre Studien finden werden.

Ein unerwarteter frühzeitiger Tod überraschte den thätigen und einsichtsvollen Geschichtsschreiber der Hanse, als er die Urkunden für sein Werk geordnet, die Abhandlungen entworfen und mit dem Abdrucke beider bereits gleichzeitig begonnen hatte. Der noch fehlenden Revision des Manuscriptes und fernerer Bearbeitung des Urkundenbuches hat sich Herr Dr. Lappenberg zu Hamburg unterzogen, welcher durch frühere eigene Studien dem Gegenstande dieses Werkes vertraut war, und mit dem Verfasser desselben desfalls in langjährigem Verkehr gestanden hatte. Derselbe hat sich bemüht, seinen früheren Antheil an dem Werke nunmehr als Herausgeber durch Einschaltung mancher, ihm später erst zugekommenen Urkunden, Ergänzung des Urkunden-Verzeichnisses, so wie die Hinzufügung mancher Bemerkung zu der historischen Entwickelung zu vermehren. Wenn der früher beabsichtigte Umfang des Werkes von einem Bande zu zwei Bänden angeschwollen, auch durch die auf den Abdruck der Urkunden verwendete Sorgfalt, die Zeit des Erscheinens des Werkes etwas verzögert ist: so wird das Dargebotene den Geschichtsfreunden jetzt um so willkommener sein dürfen.

Chronik des Franciscaner Lesemeisters Detmar, nach der Urschrift und mit Ergänzungen aus anderen Chroniken herausgegeben von Dr. F. H. Grautoff. 2 Thle. gr. 8.

Unter den Jahrbüchern des Mittelalters, welche vorzüglich die Geschichte des nördlichen Deutschlands umfassen, verdient diese Chronik, welche Detmar im Jahre 1385 für den Rath in Lübeck, hauptsächlich aus den ältern bis dahin gleichzeitig fortgeführten Stades Chronik zusammenstellte, und welche dann, gleichfalls im Auftrage des Raths, bis zum Jahre 1482 fortgesetzt wurde, mit Recht die ausgezeichnete Stelle, welche ihr schon der Rector von Seelen in seinen selectis literariis, und neuerdings der Appellationsrath Dr. Hach in Falck's staatbürgerlichem Magazin angewiesen haben. Keineswegs beschränkt sich nämlich dieselbe, wie oft irrig angenommen ist, nur auf die in Lübeck vorgefallenen Begebenheiten, sondern sie behandelt diese, namentlich bis gegen Ende des 14ten Jahrhunderts, nicht ausführlicher, als die Geschichte der übrigen freien Städte des nördlichen Deutschlands, so wie aller Staaten, die mit diesen in unmittelbarer Berührung standen, besonders Holsteins, Lauenburgs, Braunschweigs, Mecklenburgs und Pommerns, so wie der Reiche Dänemark und Schweden.

So gewinnt diese Chronik schon durch ihre Ausdehnung ein so vielfaches Interesse, daß es unerklärlich bliebe, warum nicht längst schon ein Abdruck derselben besorgt wurde, wenn nicht die Engherzigkeit der früheren Zeit nur Wenigen den Zugang zu derselben gestattet hätte, und so endlich das Original, trotz der sorgfältigsten Nachforschungen, nirgends wieder zu entdecken gewesen wäre. Eine einzige mangelhafte Abschrift war Alles, was von ihr gerettet schien. Es mußte daher schon für einen Gewinn geachtet werden, daß sich wenigstens diese Abschrift in vielen Stellen aus einer andern Bearbeitung jener ältesten, längst verlornen lübeckischen Stades Chronik wieder ergänzen ließ, bis denn endlich jetzt das Original der Chronik des Detmar, zwei starke Foliobände in großer Schrift auf Pergament, wieder gefunden ward.

Gewiß ein beachtenswerther Fund! Für die Geschichte des nördlichen Deutschlands fließt hier eine neue reiche Quelle, aus der freilich die Geschichtsschreiber des 15ten und 16ten Jahrhunderts schon einzelne Nachrichten geschöpft haben mögen, die aber vollständig nur vom Reimar Kock benutzt wurde, dessen noch ungedruckte Chronik, vom Jahre 1483 an, auch füglich als eine würdige Fortsetzung der unsrigen betrachtet werden darf. Diese aber gewinnt noch einen besondern Werth für die Geschichte der deutschen Sprache; denn in niedersächsischer Sprache abgefaßt, ist sie vielleicht das vollständigste Denkmal derselben aus so früher Zeit.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

H. 22cm
D. 500.
4 Zeilen
Schrift

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ritter, Heinrich,

Geschichte der Philosophie

Bd.: 2

Hamburg 1830

Ph.u. 425 k-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046744-7